

# **Das Afrikabild in Religionsbüchern**

**Eine religionsdidaktische Untersuchung  
der katholischen deutschen Religionsbücher  
der Sekundarstufe I aus dem Zeitraum von 1965 bis 2000**

**Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung der Doktor-Würde (Dr. paed.)  
im Fachbereich 1:  
Philosophie, Geschichts-, Religions- und Sozialwissenschaften  
der Universität GH Essen**

**Verfasser: Manfred Kemme  
aus Bottrop, geboren in Gescher**

**Tag der mündlichen Prüfung: 11. 11. 2002**

**Gutachter: 1. Professor Dr. Rudolf Englert  
2. Professor Dr. Ulrich Busse**

Essen 2002



## Inhalt

### 1. KAPITEL: EINLEITUNG

<b>1.</b>	<b>Hinführung zum Thema</b>	<b>10</b>
1. 1.	Über den Sinn dieser Arbeit	10
1. 2.	Problemstellung und Vorgehensweise	13
1. 3.	Eingrenzungen	15
<b>2.</b>	<b>Religionsdidaktische Grundlagen</b>	<b>16</b>
2. 1.	<i>Über die Aufgaben des heutigen Religionsunterrichts</i>	16
2. 1. 1.	Religion gehört zum Wesen des Menschen	16
2. 1. 2.	Religion verstehen lernen	17
2. 1. 3.	Ein fundamentaler Religionsunterricht	18
2. 1. 4.	Ein Religionsunterricht nach der Emigration des Glauben-Lernens	19
2. 1. 6.	Richtlinien	21
2. 2.	Über die Aufgaben eines Religionsbuches	22
2. 3.	Religionsdidaktische Kriterien für die Beurteilung der auf Schwarz-Afrika bezogenen Themen in den Religionsbüchern	28
2. 3. 1.	Schülergerechtigkeit	28
2. 3. 1. 1.	Korrelationsdidaktische Kriterien	28
2. 3. 1. 2.	Ethikdidaktische Kriterien	30
2. 3. 1. 3.	Religionendidaktische Kriterien	31
2. 3. 1. 4.	Missionsdidaktische Kriterien	32
2. 3. 1. 5.	Kirchengeschichtsdidaktische Kriterien	34
2. 3. 1. 6.	Entwicklungspsychologische Angemessenheit	36
2. 3. 2.	Sachgerechtigkeit	40
<b>3.</b>	<b>Überblick über die Texte und Bilder</b>	<b>42</b>
3. 1.	Thematische Schwerpunkte	42
3. 2.	Welche Themen über Schwarz-Afrika könnte ein Religionslehrer von einem Religionsbuch erwarten?	46

## **2. KAPITEL: SCHWARZ-AFRIKA ALS BEISPIEL FÜR DIE PROBLEME DER "DRITTEN WELT"**

<b>1.</b>	<b>„Dritte Welt“: Entwicklung – Entwicklungshilfe – Entwicklungspolitik</b>	<b>47</b>
1. 1.	Einige Begriffsbestimmungen	47
1. 1. 1.	Bruttosozialprodukt	47
1. 1. 2.	Was heißt „Dritte Welt“ und „Entwicklungsländer“?	47
1. 1. 3.	Was heißt „absolute Armut“?	49
1. 1. 4.	Was heißt „Unterentwicklung“?	49
1. 1. 5.	Was heißt „Entwicklung“?	52
1. 2.	Bilanzen und Zahlen	53
1. 3.	Strategien der Entwicklungspolitik	54
1. 3. 1.	Entwicklung gleich wirtschaftliche Entwicklung	54
1. 3. 2.	Verelendungswachstum	55
1. 3. 3.	Dynamisierung des Humankapitals	56
1. 3. 4.	Handel statt Hilfe	56
1. 3. 5.	Entwicklungspolitik von den Armen aus	57
1. 3. 6.	Befriedigung der Grundbedürfnisse	58
1. 3. 7.	Rückkehr zum reinen Wirtschaftswachstum	61
1. 4.	Die Verschuldung der Dritten Welt	61
1. 5.	Das Bevölkerungsproblem in der "Dritten Welt"	63
1. 6.	Umweltprobleme in der "Dritten Welt"	65
<b>2.</b>	<b>Schwarz-Afrika: Entwicklung - Entwicklungshilfe – Entwicklungspolitik</b>	<b>66</b>
2. 1.	Einige Zahlen aus Schwarz-Afrika	67
2. 2.	Kolonialismus und nachkoloniale Zeit	68
2. 3.	Hunger – Lebensmittel - Landwirtschaft in Schwarz-Afrika	70
2. 3. 1.	Ursachen des Hungers in Schwarz-Afrika	72
2. 3. 2.	Landwirtschaftliches Potential in Gesamt-Afrika	73
2. 3. 3.	Vielleicht mögliche Wege aus der Hungerkrise	77
2. 4.	Wasser	80
2. 5.	Armut und Gesundheit in Schwarz-Afrika	83
2. 6.	Umweltprobleme in Schwarz-Afrika	86
2. 7.	Kriege in Schwarz-Afrika	87
2. 8.	Flüchtlinge in Schwarz-Afrika	91
2. 9.	Bevölkerungswachstum in Schwarz-Afrika	94



2. 10.	Schule und Ausbildung in Schwarz-Afrika	96
2. 11.	Kinderarbeit weltweit und in Schwarz-Afrika	97
2. 12.	Einbindung Schwarz-Afrikas in die Weltwirtschaft	98
2. 12. 1.	Vor- und Nachteile des Exports von Landwirtschaftsprodukten	98
2. 12. 2.	Weltwirtschaft und Unterentwicklung	100
2. 12. 3.	Schuldendienst	101
2. 13.	Öffentliche Entwicklungshilfe für Schwarz-Afrika	102
2. 14.	Das Spezifische kirchlicher Entwicklungsarbeit	104
2. 14. 1.	Theologische Grundlagen	104
2. 14. 2.	Das Verständnis von Entwicklungsarbeit der katholischen Kirche in Deutschland	105
2. 14. 3.	Praktische Konsequenzen	107
2. 14. 4.	Beispiel Wasserbauprojekte	109
<b>3.</b>	<b><i>Analyse der Religionsbücher in ihren Aussagen zu Armut - Entwicklung – Entwicklungshilfe – Entwicklungspolitik in Schwarz-Afrika</i></b>	<b>111</b>
3. 1.	<i>Schwerpunkt alltägliche Arbeit</i>	111
3. 2.	<i>Zur allgemeinen Situation der Weltwirtschaft und der Entwicklungsländer mit einem Bezug zu Schwarz-Afrika</i>	112
3. 3.	<i>Entwicklungshilfe allgemein und die Entwicklungsarbeit von Misereor</i>	117
3. 4.	<i>Schwerpunkt „umfassende Evangelisierung“</i>	119
3. 5.	<i>Straßen- und Waisenkinder</i>	121
3. 6.	<i>Schwerpunkt Wasser</i>	122
3. 7.	<i>Schwerpunkt Hunger und Nahrungsmittelhilfe</i>	125
	<i>Exkurs Grundschule 1 – zu den Bereichen Wasser und Hunger</i>	133
3. 8.	<i>Schwerpunkt Krankheit – Gesundheit</i>	134
3. 9.	<i>Schwerpunkt Krieg, Gewalt und Kindersoldaten</i>	138
3. 10.	<i>Schwerpunkt Flüchtlinge</i>	140
3. 11.	<i>Schwerpunkt Ausbildung und Schule</i>	141
3. 12.	<i>Darstellung von Kinderarbeit</i>	142
3. 13.	<i>Religionsdidaktische Einschätzung des Themenbereiches Armut und Ent- wicklung</i>	143
3. 13. 1	<i>Sachgerechtigkeit der Religionsbuchbeiträge zum Problemkreis Armut und Entwicklung</i>	143
3. 13. 2.	<i>Schülergerechtigkeit der Religionsbuchbeiträge zum Problemkreis Armut und Entwicklung</i>	144

### 3. KAPITEL: DIE HERAUSFORDERUNG DURCH SCHWARZ-AFRIKA ALS BEISPIEL FÜR RELIGIÖSE PLURALITÄT

<b>1.</b>	<b>Theologie der Mission</b>	149
1. 1.	Mission im Neuen Testament	149
1. 1. 1.	Die Anfänge der urchristlichen Mission	149
1. 1. 2.	Die Aussagen der Evangelien und der Apostelgeschichte	151
1. 1. 3.	Die Paulusbriefe	153
1. 2.	Christliche Mission in der Spätantike	155
1. 3.	Von einem engen zu einem weiten Missionsverständnis	157
1. 4.	Die Missionstheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Bezüge zu Schwarz-Afrika	159
1. 4. 1.	Ursprung und Ziel der Mission	159
1. 4. 2.	Die nicht-christlichen Religionen und die christliche Mission	163
1. 4. 3.	Mission und Inkulturation	166
1. 4. 4.	Mission und Entwicklungsarbeit	167
1. 5.	Nachkonziliare offizielle Verlautbarungen	169
1. 5. 1.	Enzykliken und Apostolische Schreiben	169
1. 5. 2.	Ecclesia in Africa – Das Nachsynodale Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die Kirche in Afrika	172
1. 5. 3.	Die Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland	176
1. 6.	Weiterführung der Missions-Theologie in den 70er Jahren	178
1. 6. 1.	Mission als Sammlungsbewegung für die Endzeit	179
1. 6. 2.	Für die Einheit eines weltbezogenen Heilsgeschehens	182
1. 6. 3.	Mission ist heute Austausch	184
1. 6. 4.	Übersicht und Zusammenfassung	187
<b>2.</b>	<b><i>Theologie der Mission in den Religionsbüchern</i></b>	188
2. 1.	<i>Übersicht über die Texte und Bilder</i>	188
2. 2.	<i>Die Religionsbücher im einzelnen</i>	189
2. 3.	<i>Inhaltliche Einschätzung der Theologie der Mission in den Religionsbüchern</i>	194
2. 4.	<i>Religionsdidaktische Einschätzung</i>	195
<b>3.</b>	<b>Theologie der Religionen</b>	196
3. 1.	Der theologische Rang der nicht-christlichen Religionen	196
3. 1. 1.	Fragestellung angesichts einer veränderten Situation	197
3. 1. 2.	Eine schöpfungstheologische Antwort	197

3. 1. 3.	Eine gesellschaftsbezogene Antwort	198
3. 1. 4.	Eine bibeltheologische Antwort	199
3. 1. 5.	Eine heilsgeschichtliche Antwort	200
3. 1. 6.	Der Sinn der unterschiedlichen Heilswege	202
3. 1. 7.	Die spezifische Aufgabe der Kirche	204
3. 1. 8.	Bezug zu Schwarz-Afrika	205
3. 2.	„Im Dialog der Religionen leben“	206
3. 3.	Befreiungstheologie der Religionen	207
3. 4.	Inspiration schriftlicher und mündlicher Überlieferungen außerhalb des Christentums	209
<b>4.</b>	<b><i>Theologie der Religionen in den Religionsbüchern</i></b>	<b>213</b>
4. 1.	<i>Überblick</i>	213
4. 2.	<i>Bibelzitate</i>	215
4. 3.	<i>Konzilstexte</i>	216
4. 4.	<i>Theologische Bewertungen der nicht-christlichen Religionen</i>	217
4. 4. 1.	<i>Religion als menschliche Erfindung</i>	217
4. 4. 2.	<i>Religion als Halt und Wegweisung</i>	218
4. 4. 3.	<i>Jede Religion geht eigene Wege</i>	218
4. 4. 4.	<i>Die anderen Religionen zu verstehen versuchen</i>	219
4. 4. 5.	<i>Drei Positionen zu den nicht-christlichen Religionen</i>	219
4. 4. 6.	<i>Das Friedensgebet in Assisi</i>	220
4. 5.	<i>Inhaltliche Zusammenfassung der Theologie der Religionen in den Religionsbüchern</i>	221
4. 6.	<i>Religionsdidaktische Einschätzung</i>	221
<b>5.</b>	<b>Die traditionelle afrikanische Religion</b>	<b>223</b>
5. 1.	Vorbemerkungen	223
5. 2.	Bezeichnungen	224
5. 3.	Allgemeines zur afrikanischen Religion	226
5. 4.	Der Primat des Lebens	228
5. 5.	Der Mensch im Universum	229
5. 6.	Ahnenverehrung und Vorstellungen über das Leben nach dem Tod	231
5. 7.	Geister	233
5. 8.	Gott ist „das Wunder der Wunder“	234
5. 9.	Schuld und Böses	239

5. 10.	Religiöse Ausdrucksformen	241
5. 11.	Schlussbemerkungen	244
<b>6.</b>	<b><i>Analysen der Religionsbücher in ihren Aussagen zur afrikanischen Religion</i></b>	<b>245</b>
6. 1.	<i>Bezeichnungen für die afrikanische Religion</i>	245
6. 2.	<i>Traditionelle afrikanische Gebete</i>	248
6. 3.	<i>Der Tanz</i>	252
6. 4.	<i>Traditionelle afrikanische Literatur außerhalb des spezifisch religiösen Bereiches</i>	253
	<i>Exkurs Grundschule 2 – Kwaku Ananse</i>	254
6. 5.	<i>Inhaltliche Zusammenfassung des Themenbereiches „Afrikanische Religion“</i>	256
6. 6.	<i>Religionsdidaktische Einschätzung</i>	256
<b>7.</b>	<b>Inkulturation</b>	<b>257</b>
7. 1.	Inkulturation im Allgemeinen	257
7. 1. 1.	Der Missionar kommt immer zu spät	259
7. 1. 2.	Mission bedeutet immer Zerstörung	260
7. 1. 3.	Anpassung oder Wiederaufnahme	261
7. 2.	Inkulturation in Schwarz-Afrika	263
7. 2. 1.	Einige exemplarische Inkulturationsprobleme	263
7. 2. 2.	Einige exemplarische Inkulturationsmöglichkeiten	267
<b>8.</b>	<b>Afrikanische Kunst</b>	<b>270</b>
8. 1.	Traditionelle afrikanische Kunst	270
8. 2.	<i>Beispiele afrikanischer Gottesvorstellungen in der afrikanischen Kunst in den Religionsbüchern</i>	271
	<i>Exkurs Grundschule 3 – Ndjani, der Gott der Yansis</i>	274
8. 3.	Christliche afrikanische Kunst	276
8. 4.	Allgemeines zur christlichen äthiopischen Kunst	281
<b>9.</b>	<b>Christliche afrikanische Kunst in den Religionsbüchern</b>	<b>282</b>
9. 1.	<i>Beispiele aus der Sekundarstufe I</i>	282
	<i>Exkurs Grundschule 4 – Afrikanische christliche Kunst</i>	299
9. 2.	<i>Inhaltliche Zusammenfassung der Beispiele christlicher afrikanischer Kunst in den Religionsbüchern</i>	302

9. 3.	<i>Religionsdidaktische Einschätzung der Beispiele afrikanischer Kunst in den Religionsbüchern</i>	303
10.	<b>Der Islam in Schwarz-Afrika</b>	304
10. 1.	Zur Ausbreitung des Islam in Schwarz-Afrika	304
10. 2.	<i>Darstellung des Islam Schwarz-Afrikas in den Religionsbüchern</i>	309
10. 3.	<i>Inhaltliches Ergebnis und religionsdidaktische Einschätzung der Religionsbuchbeiträge zum Thema „Islam in Schwarz-Afrika“</i>	310

#### **4. KAPITEL: SCHWARZ-AFRIKA UND DIE AFRIKANISCHE KIRCHE IN VERGANGENHEIT UND GEGENWART ALS BEISPIEL FÜR EINEN FREMDBESTIMMTEN KONTINENT**

1.	<b>Zur Geschichte Schwarz-Afrikas</b>	312
1. 1.	Die Sklaverei in Schwarz-Afrika	312
1. 1. 1.	Vorläufer in Südeuropa und Schwarz-Afrika	312
1. 1. 2.	Pseudo-religiöse Begründungen	312
1. 1. 3.	Situation in Afrika	313
1. 1. 4.	Die Entdeckungsreisen der Portugiesen	314
1. 1. 5.	Der überseeische Sklavenhandel	315
1. 1. 6.	Wie kamen Afrikaner/innen in die Sklaverei?	317
1. 1. 7.	Der Weg zur Küste und der weitere Transport	318
1. 1. 8.	Schwache Gegenwehr der Afrikaner	319
1. 1. 9.	Sklavenhandel in Ostafrika	320
1. 1. 10.	Zahlen	321
1. 1. 11.	Folgen	322
1. 1. 12.	Das Ende der Sklaverei der europäischen Mächte	322
1. 1. 13.	Die Sklaverei ging / geht weiter	325
1. 1. 14.	Die katholische Kirche und die Sklaverei in Schwarz-Afrika	327
1. 1. 15.	Schlussbemerkungen	329
2.	<b>Analyse der Religionsbücher in ihren Aussagen zur Geschichte Schwarz-Afrikas</b>	330
2. 1.	<i>Die Darstellung der Sklaverei</i>	330
2. 2.	<i>Religionsdidaktische Einschätzung der Religionsbücher zum Thema „Sklaverei“</i>	334
2. 3.	Die Märtyrer von Uganda	335

2. 4.	<i>Die Darstellung der Märtyrer von Uganda, Burundi und Zimbabwe in den Religionsbüchern</i>	336
2. 5.	<i>Begründungen für die Apartheid</i>	337
2. 6.	<i>Die Darstellung von Rassismus und Apartheid</i>	339
	<i>Exkurs Grundschule 5 – Apartheid</i>	342
2. 7.	<i>Die Menschenrechte</i>	342
2. 8.	<i>Religionsdidaktische Einschätzung der Fotos zur Apartheid und zu den Menschenrechten</i>	343
2. 9.	<i>Von der europäisch geprägten Missionskirche zur afrikanischen Ortskirche</i>	344
	<i>Exkurs Kirchengeschichtsbücher – Von der europäisch geprägten Missionskirche zur afrikanischen Ortskirche</i>	348
2. 10.	<i>Religionsdidaktische Einschätzung der Buchbeiträge zum geschichtlichen Werdegang der afrikanischen Kirche</i>	350
<b>3.</b>	<b>Die heutige Situation der Kirche in Schwarz-Afrika</b>	351
<b>4.</b>	<b>Analyse der Religionsbücher in ihren Aussagen zur heutigen Situation der Kirche Schwarz-Afrikas</b>	356
4. 1.	<i>Beispiele aus dem Leben afrikanischer Pfarrgemeinden</i>	356
4. 2.	<i>Darstellung der Wortverkündigung in Schwarz-Afrika</i>	357
4. 3.	<i>Darstellung der Taufe von Afrikanern</i>	359
4. 4.	<i>Darstellung von Gottesdiensten in Schwarz-Afrika</i>	362
4. 5.	<i>Darstellung einer Krankensalbung in Schwarz-Afrika</i>	364
4. 6.	<i>Afrikanische christliche Glaubensbekenntnisse und Gebete</i>	364
	<i>Exkurs Grundschule 6 – Afrikanische christliche Gebete</i>	369
4. 7.	<i>Beispiele für Inkulturation in den Religionsbüchern</i>	370
4. 8.	<i>Darstellungen der Weltkirche in den Religionsbüchern</i>	372
4. 9.	<i>Die Menschheit – eine Gemeinschaft</i>	374
4. 10.	<i>Religionsdidaktische Einschätzung der Buchbeiträge zur heutigen Kirche in Schwarz-Afrika</i>	378
 <b>5. KAPITEL: RESÜMEE UND AUSBLICK</b>		
<b>1.</b>	<b>Zusammenfassung der Religionsbuch-Analysen</b>	381
1. 1.	<i>Inhaltliches Gesamt-Resümee der Religionsbuch-Analysen</i>	381
1. 2.	<i>Didaktisches Gesamt-Resümee der Religionsbuch-Analysen</i>	383

<b>2.</b>	<b>Mögliche Konsequenzen dieser Untersuchungen für künftige Religionsbücher der Sekundarstufe I</b>	<b>389</b>
2. 1.	Einige formale und religionsdidaktische Grundsätze für Themen über Schwarz-Afrika in den Religionsbüchern	389
2. 2.	Inhaltliche und didaktische Möglichkeiten für Themen über Schwarz-Afrika in künftigen Religionsbüchern	390
2. 2. 1.	Eine Darstellung der afrikanischen Religion	391
2. 2. 2.	Inkulturationen in Afrika und bei uns	393
2. 2. 3.	Sklaverei, Apartheid, Kindersoldaten	393
2. 2. 4.	Eine afrikanische Sehschule	394
	Schlusswort	396
	Literatur- und Quellenangaben	397
	Zitierte Religionsbücher aus der Primarstufe	411
	Religionsbücher aus der Sekundarstufe I	411

# 1. KAPITEL: EINLEITUNG

## 1. Hinführung zum Thema

### 1. 1. Über den Sinn dieser Arbeit

Als Erstes ist zu fragen, warum diese Arbeit sich mit Schwarz-Afrika beschäftigt. Dieser Kontinent ist für uns Europäer geografisch gar nicht so fern, aber es liegt in vielerlei Hinsicht am Rande unseres Bewusstseins. Schwarz-Afrika ist von Vorurteilen und Klischees besonders stark betroffen<sup>1</sup>. Politisch und wirtschaftlich ist es völlig marginalisiert, vor allem seitdem der Ost-West-Konflikt nicht mehr in der früheren Schärfe existiert. Im Blick auf den Anfang der 90er Jahre schrieb de Gendt: „Afrika drohte nicht nur an Dürre und Bürgerkriegen umzukommen, sondern es verlor gleichzeitig jede Beachtung und erlitt so nochmals den Tod der Teilnahmslosigkeit seitens der Durchschnittseuropäer und Durchschnittseuropäerinnen.“<sup>2</sup>

Warum kann es sich trotzdem lohnen, Themen aus Schwarz-Afrika in die Religionsbücher und in den Religionsunterricht hinein zu holen? Dieser Kontinent ist für uns Europäer voller Überraschungen und ungewohnter Lebensumstände. Eine zumindest partielle Beschäftigung mit Afrika, mit seiner Geschichte, Religion, Kultur, Politik und seinen sozialen Problemen kann uns dazu anregen, unsere eigene Kultur, unsere Einstellungen und Gewohnheiten zu relativieren und zu fragen, ob denn hier alles richtig, unumstößlich und optimal ist oder ob unsere, die europäische Kultur, nur *eine* von vielen Möglichkeiten darstellt<sup>3</sup>.

Der Afrikaner/die Afrikanerin ist schon äußerlich auf den ersten Blick für uns Europäer als ungewöhnlich und fremdartig zu erkennen. Immer mehr Schwarze sehen wir in unseren Städten. Die Begegnung mit ihnen ist geeignet, den Prozess des Nachfühlers und Nachdenkens über den Fremden, über das Fremde und dadurch auch über das uns als selbstverständlich Erscheinende in Gang zu setzen oder weiter zu führen. Abwertende Vorurteile gegenüber diesem weithin fremden „schwarzen“ Kontinent können besonders leicht entstehen. Deshalb müssen und können sie u. a. mit Hilfe des Religionsbuches und des Religionsunterrichts verhindert bzw. abgebaut werden. Sie dürfen auf keinen Fall durch eine offene oder untergründige Verfestigung vertieft werden.

Ein äußerst wichtiges Feld unserer politischen Weltsituation ist die soziale und ökonomische Unterentwicklung vieler Regionen und Länder der Erde. Der Dreiklang des konziliaren Prozesses - Friede, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung – kann nur global bedacht und in sehr kleinen Schritten realisiert werden. Dabei kommt Schwarz-Afrika eine herausragende Bedeu-

<sup>1</sup> Vgl. Tröger, Das Afrikabild bei deutschen Schülerinnen und Schülern, 63, 148f; vgl. Birnbaum, Die schwarze Sonne Afrikas, 348; vgl. de Gendt, Die Vorstellung vom afrikanischen Christentum, 75

<sup>2</sup> de Gendt, Die Vorstellung vom afrikanischen Christentum, 75

<sup>3</sup> Kursiv gedruckte Wörter innerhalb eines nicht kursiv gedruckten Textes sollen besonders hervorgehoben sein. Die Texte, die direkt die Religionsbücher behandeln, sind insgesamt kursiv gedruckt, um die Übersichtlichkeit gegen über den anderen Texten zu erhöhen. Hier werden besonders betonte Stellen nicht kursiv gedruckt.



tung zu, weil alle drei Bereiche, aber ganz besonders die Gerechtigkeit, dort in erschreckendem Maße zu kurz kommen. Entwicklungsarbeit ist in Schwarz-Afrika eminent notwendig. Wie aber muss sie beschaffen sein?

Schwarz-Afrika kann uns in vielerlei Hinsicht wie ein Hohlspiegel wesentliche Probleme der Menschheit aus Vergangenheit und Gegenwart gebündelt vor Augen stellen und sie für die Zukunft vielleicht fruchtbar werden lassen.

Eine weitere wichtige einleitende Frage lautet, was das alles mit dem Religionsunterricht zu tun hat. Welche Möglichkeiten bietet Schwarz-Afrika dem Religionsunterricht, so dass es nicht übergangen werden sollte?

Ein erster wichtiger Bereich, nämlich eine entwicklungsbezogene Bildung oder eine „*Erziehung zur Entwicklungsverantwortung*“<sup>4</sup>, kann aus der Beschäftigung mit Afrika starke Impulse und fruchtbare Beispiele gewinnen. „Unter entwicklungsbezogener Bildung wird ein Bildungsprozess verstanden, der gesellschaftliche Probleme von internationaler Reichweite zum Gegenstand hat und dem die Intention zu eigen ist, dass diesbezügliche Lernprozesse einen Beitrag zur Bewältigung der Entwicklungsprobleme [...] leisten sollen.“<sup>5</sup> Lähnemann ergänzt die drei Forderungen Künigs in Bezug auf den Frieden der Religionen dahin gehend, dass „kein Friede, kein Dialog und keine Grundlagenarbeit in den Religionen ohne erzieherische Bemühung“ möglich ist<sup>6</sup>. Dabei soll es nicht nur um die Darstellung von Not und Elend gehen, um unsere Spendenbereitschaft zu fördern, sondern ebenfalls um das Aufdecken der Probleme und ihrer Ursachen, um die „strukturellen Bedingungen“ der jeweiligen Region oder Situation<sup>7</sup>. Dadurch können auch einige Intentionen der Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland eingelöst werden, wie z. B. die Aufgabe, die Lage der "Dritten Welt" bewusst zu machen, Einsicht in unsere Weltgesellschaft zu gewinnen, die Verpflichtung zur Solidarität zu stärken, die Gewissen in diesem Bereich zu sensibilisieren<sup>8</sup>.

Ganz ähnlich wurde in der evangelischen Religionspädagogik das *ökumenische Lernen* oder eine ökumenische Didaktik konzipiert. Diese wird „verstanden als eine Theorie und Methode für das Erlernen des Welthorizontes.“ „Ökumene“ meint hier also in der ursprünglichen Bedeutung „die ganze bewohnte Erde“<sup>9</sup>. Um im Welthorizont zu lernen, kann man Schwarz-Afrika kaum außer Acht lassen.

<sup>4</sup> Vgl. Orth, Dritte Welt, Eine Welt, in: Lexikon der Religionspädagogik, 355,357

<sup>5</sup> Orth, Dritte Welt, Eine Welt, in: Lexikon der Religionspädagogik, 355f; Orth zitiert Seitz.

<sup>6</sup> Vgl. Lähnemann, Projekt Weltethos, 496

<sup>7</sup> Vgl. Lähnemann, Projekt Weltethos, 498

<sup>8</sup> Vgl. Mette, "Dritte Welt" in der katholischen Religionsdidaktik, 298f.

<sup>9</sup> Becker, Ökumenisches Lernen, in: Lexikon der Religionspädagogik, 1444. Der Begriff „Ökumene“ wird nicht nur, wie in der katholischen Religionspädagogik, auf das Zusammenleben der getrennten Kirchen bezogen. Vgl. eben so Schlüter, Ökumenisches Lernen, in: Lexikon der Religionspädagogik, 1448-1451; ders., Religionspädagogik im Kontext ökumenischen Lernens, in: Bilanz der Religionspädagogik, besonders 181-189

Ein *interreligiöses* oder *interkulturelles Lernen* bzw. die Offenheit dazu könnten wohl im besten Falle lediglich vorbereitet werden, denn diese erfordern laut Rickers die tägliche gemeinsame Lebenspraxis von Menschen verschiedener Kulturen und Religionen<sup>10</sup>.

Im Rahmen der ethisch-moralischen und der religiösen Erziehung im bzw. zum *Pluralismus* kann die Beschäftigung mit der Kultur und Religion Schwarz-Afrikas ein Element sein, wenn der Unterricht darauf abzielt, die Fremdheiten und Differenzen realitätsgerecht zu prüfen, sie als sinnvoll gelten zu lassen, dabei weder die fremden noch die eigenen Überzeugungen als belanglos („anything goes“) abzuwerten, aber dennoch nach einem für alle gemeinsamen Wertekanon zu suchen<sup>11</sup>.

Eine weitere umfassende und entscheidende Aufgabe der Theologie und der Religionspädagogik ist die *Inkulturation* der christlichen Botschaft in die jeweilige Kultur und möglicherweise die partielle Umwandlung der Kultur gemäß den Grundlagen des Christentums. Diese Aufgabe besteht mit großer Dringlichkeit in Schwarz-Afrika und anderen nicht-europäischen Kulturen, aber auch in einer spezifischen Weise im heutigen Europa. Die Beschäftigung mit der besonders deutlichen und drängenden Inkulturation in Schwarz-Afrika könnte dazu Denkanstöße geben.

Wenn der Religionsunterricht u. a. die Aufgabe hat, die Routinen und Selbstverständlichkeiten unseres Lebens, unseres Denkens und Handelns aufzubrechen und sie mit dem christlichen Menschenbild und damit letztlich mit der Gottesfrage zu konfrontieren<sup>12</sup>, dann ist das mit Themen aus Schwarz-Afrika besonders gut möglich, da die Differenzen kultureller, politischer, ökonomischer und religiöser Art sehr groß sind. Sie sind uns auch normalerweise in hohem Maße unbekannt und können unter Umständen sehr unterschiedliche Lebensmöglichkeiten aufzeigen, nicht zuletzt dadurch, dass der Glaube und die Religionen einschließlich des Christentums in Schwarz-Afrika einen anderen Stellenwert haben als bei uns. Dazu gehört auch das Thema „christliche Mission in Schwarz-Afrika“, die sich vor allem seit dem II. Vatikanischen Konzil in Theorie und Praxis stark verändert hat.

Weiterhin ist zu fragen, welchen Stellenwert dabei die Religionsbücher haben. Die Religionsbücher sind in mehrfacher Weise ein wichtiges Hilfsmittel für den Religionsunterricht. Sie transportieren unter anderem auch Informationen, Sichtweisen und didaktische Möglichkeiten im Hinblick auf Schwarz-Afrika. Diese können korrekt, einseitig, exemplarisch treffend oder vorurteilsbeladen sein und dem entsprechend die Religionslehrer/innen sowie die Schüler/innen informieren, beraten und beeinflussen. So kann im Laufe der Schulzeit bei Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen ein Bild von Schwarz-Afrika entstehen, das mehr oder weniger sachlich falsch oder richtig, klischeehaft oder vorurteilsfrei, ablehnend oder anziehend sein wird. Weil es dabei stets um uns Menschen in der „Einen Welt“ bzw. in der "Dritten Welt" geht, sind diese

<sup>10</sup> Vgl. Rickers, *Interreligiöses Lernen*, in: *Lexikon der Religionspädagogik*, 874-881; vgl. van der Ven/Ziebertz, *Religionspädagogische Perspektiven zur interreligiösen Bildung*, in: *Bilanz der Religionspädagogik*, 259-273

<sup>11</sup> Vgl. Nipkow, *Pluralität, Pluralismus*, in: *Lexikon der Religionspädagogik*, 1520-1525

<sup>12</sup> Vgl. Groß, *Missionsdidaktische Grundregeln*, 205

Themen religiös relevant; sie thematisieren implizit oder explizit das Menschen- und das Gottesbild und werden deshalb zu Recht in den Religionsbüchern angeboten.

Daraus folgt, dass die Religionsbücher daraufhin untersucht werden sollten, ob sie ein möglichst zutreffendes und einfühlsames Bild von Schwarz-Afrika und seinen Menschen vermitteln oder ein vorurteilsbeladenes, eurozentrisches oder gar rassistisches. Poenicke beklagt genau solche gravierenden Mängel in mehreren Geografie-, Geschichts- und Französischbüchern, ebenso in Zeitungen und im Fernsehen. Sie merkt ausdrücklich an, dass entsprechende Untersuchungen von Religionsbüchern noch ausstehen<sup>13</sup>.

## 1. 2. Problemstellung und Vorgehensweise

Die Frage dieser Arbeit lautet zunächst: Welche mit Schwarz-Afrika zusammenhängenden Themen und welches Bild von Schwarz-Afrika, seinen Menschen, seiner Kultur sowie seinen Problemen bieten die deutschen katholischen Religionsbücher den Schülern/Schülerinnen, den Lehrern/Lehrerinnen an? Wie sind die entsprechenden Beispiele religionsdidaktisch zu bewerten? Welches Bild von Schwarz-Afrika könnte sich im Schüler, in der Schülerin festsetzen? Danach wird gefragt, ob das Wenige, das er/sie im Gedächtnis behält, theologisch, historisch, politisch „richtig“, den heutigen Erkenntnissen angemessen und zukunftsweisend, für die menschliche und religiöse Entwicklung der Schüler/innen förderlich sein kann; oder wären es Klischees, weiter transportierte Vorurteile, Halbwahrheiten? Schließlich ist zu prüfen, ob die Inhalte Bezug zur Lebenswelt der heutigen Schüler/innen haben. Werden die Schwarz-Afrika betreffenden Themen, Texte und Bilder schon in den Religionsbüchern religionsdidaktisch und religionspädagogisch fruchtbar gemacht oder ist das zumindest für die Religionslehrer/innen möglich?

Diese Problemstellungen legen die folgende Vorgehensweise nahe: An erster Stelle steht das Sammeln, Betrachten und Einordnen der in Frage kommenden Texte und Bilder. Dabei ergibt sich ein vorläufiger Überblick über die Themen und Schwerpunkte, die die Religionsbücher in Bezug auf Schwarz-Afrika setzen. Um die Religionsbücher hinsichtlich ihrer Schwarz-Afrika betreffenden Darbietungen analysieren und bewerten zu können, werden Überlegungen angestellt, welche Funktion die Religionsbücher im Allgemeinen und welche religionsdidaktischen Kriterien sie im Hinblick auf die Themenbereiche, die für Schwarz-Afrika relevant sind, erfüllen sollen.

---

<sup>13</sup> Vgl. Poenicke, Afrika in deutschen Medien und Schulbüchern, 29-45, 54; vgl. Lähnemann, Projekt Weltethos, 506

Im weiteren Verlauf werden die Themenkomplexe, die in den Religionsbüchern mit Schwarz-Afrika in Verbindung stehen, möglichst sachgerecht dargestellt. Die inhaltliche Reihenfolge ist so gestaltet, dass in Anlehnung an eine „Theologie von unten“ mit dem Alltag, den Problemen und Nöten der Afrikaner begonnen wird, um später zu ihrer Religion und zum Christentum zu gelangen. Dabei können die Darstellungen dieser Teilthemen bei weitem nicht umfassend sein, sondern nur so ausführlich, dass sie als Grundlage für eine sachgerechte Analyse und Beurteilung der Darbietungen in den Religionsbüchern dienen können. Es gäbe noch weitere wichtige Themen zu Schwarz-Afrika, die aber deshalb nicht behandelt werden, weil sie in den Religionsbüchern nicht angeboten werden.

Die darauf folgenden Einzelanalysen der Texte und Bilder, die Schwarz-Afrika betreffen, werden so gestaltet, dass zuerst die entsprechenden Religionsbuch-Seiten im Kontext des jeweiligen Themas kurz beschrieben werden. Einige markante Beispiele sind auch abgebildet. Darauf folgt eine zumeist kurze inhaltliche und didaktische Kritik auf der Grundlage der in dieser Arbeit dargestellten wissenschaftlichen bzw. erfahrungsorientierten Positionen und der religionsdidaktischen Kriterien. Am Ende eines größeren Themenkreises werden in einem dritten Schritt die Einzelkritiken in einem sachgerecht-inhaltlichen und in einem didaktischen Resümee zusammengefasst, so dass größere Zusammenhänge sichtbar werden können.

Die Fragen bei der sachgerechten Bewertung der einzelnen Texte und Bilder lauten z. B.: Ist das in den Religionsbüchern Dargebotene sachlich richtig und angemessen? Stimmen die dargebotenen Informationen mit den Tatsachen in Schwarz-Afrika, soweit erfahrbar, überein? Erfahren sie eine angemessene Gewichtung, oder wird etwa eine Ausnahme zum repräsentativen Beispiel, eine Nebensächlichkeit zur Hauptsache gemacht? Entspricht das in den Religionsbüchern zu den Themen Entwicklungspolitik und Mission Dargestellte den Konzeptionen vor allem der kirchlichen Entwicklungsarbeit? Welche Theologie steht jeweils im Hintergrund?

Es muss auch die Frage gestellt werden, welches Bild von den afrikanischen Menschen vermittelt wird. Sind sie von gleicher Würde wie alle Menschen, oder werden sie lediglich als notleidende und kulturell rückständige Menschen dargestellt? Werden Schwarz-Afrika und die Afrikaner mit europäischen Maßstäben gemessen? Werden koloniale, paternalistische Klischees unbewusst mitgeschleppt? Oder werden in diesem Erdteil und bei seinen Menschen eigenständige, kostbare Werte entdeckt und anerkannt, die uns Europäern vielleicht fehlen? An diesen Fragen wird deutlich, dass sachgerechte Darstellung und religionspädagogische Intention sehr oft eng miteinander verknüpft sind.

Der letzte Teil ist einem Rückblick und Ausblick gewidmet. Im Rückblick ist z. B. zu fragen: Können, dürfen sachliche Informationen falsch oder einseitig sein, wenn sich so das übergeordnete religionspädagogische Ziel, z. B. Solidarität mit den Armen, besser erreichen lässt?

Wie wird mit den Beispielen aus Schwarz-Afrika umgegangen? Genügt es, Afrika und die Afrikaner nur exemplarisch, sekundär und funktional zu behandeln?

Was fehlt vielleicht - religionsdidaktisch gesehen - in den Religionsbüchern? Können afrikanische Themen wichtige Felder des christlichen Glaubens und eines christlich fundierten Lebens oder der Suche danach erhellen? Was sollte oder könnte über das in den Religionsbüchern Angesprochene hinaus zusätzlich thematisiert und in die Praxis hineingenommen werden?

Es soll ausdrücklich eingeräumt werden, dass in den von mir vorgenommenen Bewertungen unvermeidlich ein subjektives Element enthalten ist. Dieses hat vor allem mit persönlichen Erfahrungen und Interessen im Zusammenhang mit einer Gemeindepartnerschaft mit einer Pfarrgemeinde in Bolgatanga (Ghana) und einem Aufenthalt in Nigeria zu tun. Die praktischen Unterrichtserfahrungen des Autors wurden vor allem in der Hauptschule gewonnen. Einschätzungen und Meinungen werden in der Regel durch „meines Erachtens“ gekennzeichnet.

### **1. 3. Eingrenzungen**

Um den Umfang der Ausführungen in Grenzen zu halten, sollen 1. nur deutsche Religionsbücher aus der früheren und heutigen Bundesrepublik (also nicht alle deutschsprachigen) und 2. nur katholische Religionsbücher untersucht werden. Die 3. Einschränkung betrifft den Zeitraum von ca. 1960 bis ca. 2000, da es einerseits vor 1960 kaum Religionsbücher im heutigen Sinne gab, und da andererseits die Nachforschungen für diese Arbeit 2000 enden mussten. 4. wurden nur Bücher aus der Sekundarstufe I einbezogen. Primarstufen-Bücher sollen in einem mehrteiligen Exkurs beachtet werden, vor allem um ein paar besonders interessante Beispiele darzustellen. 5. Mit 'Afrika' ist 'Schwarz-Afrika' bzw. 'Subsahara-Afrika' gemeint, auch wenn das manchmal nicht ausdrücklich geschrieben wird. Entsprechendes gilt für die Worte 'Afrikaner' und 'afrikanisch'. Obwohl in der Literatur meistens „Subsahara-Afrika“ oder „Afrika südlich der Sahara“ gebraucht wird, erscheint mir der Ausdruck „Schwarz-Afrika“ unkomplizierter und griffiger<sup>14</sup>. Bei theologischen Aussagen im engeren Sinne, z. B. über die Mission und die afrikanische Religion, ist Äthiopien normalerweise nicht einbezogen, weil dieses Land seit vielen Jahrhunderten christianisiert ist. Bei (entwicklungs-)politischen Themen wird Äthiopien sehr wohl einbezogen, da die entsprechenden Probleme ähnlich sind wie im übrigen Schwarz-Afrika. Wenn ein Bild eindeutig z. B. schwarze Nord-Amerikaner oder Brasilianer (z. B. Martin Luther King oder Pelé) zeigt, wird es nicht berücksichtigt.

---

<sup>14</sup> Auch der Afrikaner Ki-Zerbo benutzt diesen Ausdruck im Titel seines Buches „Histoire de l' Afrique Noire. Dasselbe gilt für Michler, Afrika. Wege in die Zukunft, 6; Michler zählt Südafrika nicht dazu.

## 2. Religionsdidaktische Grundlagen

### 2. 1. Über die Aufgaben des heutigen Religionsunterrichts

Da es keine eindeutigen und von allen Beteiligten akzeptierten Antworten auf die in dieser Überschrift enthaltene Frage gibt, sollen einige exemplarische religionsdidaktische Konzeptionen vorgestellt werden.

#### 2. 1. 1. Religion gehört zum Wesen des Menschen

Ein erster Begründungszusammenhang des heutigen und zukünftigen schulischen Religionsunterrichts soll im Anschluss an Ausführungen von *Ladenthin* skizziert werden. Der Autor versucht, die Sinnhaftigkeit, die Notwendigkeit und im Anschluss daran die grundlegenden Inhalte des Religionsunterrichts aus der *Allgemeinen Pädagogik* heraus zu entfalten.

Die Allgemeine Pädagogik muss die Frage, ob ein Religionsunterricht in die öffentliche, staatliche Schule gehört, damit beantworten, ob Religion zum Wesen des Menschen gehört oder nur eine Privatangelegenheit ist. Denn alle Völker aller Zeiten und Kulturen zeichnen sich dadurch aus, dass sie Bereiche ihres Lebens so gestaltet haben, dass man sie religiös nennen kann. Dieses Phänomen ist so umfassend, dass man sagen kann, dass Religion zum Wesen des Menschen gehört<sup>15</sup>. Folglich muss es einen Religionsunterricht geben, weil dieser die Grundphänomene des Menschseins thematisieren kann<sup>16</sup>.

Ein zweites Argument ist die Tatsache, dass unsere europäische Kultur und Tradition durch Religion, speziell die jüdische und christliche, geprägt und von ihr gleichsam durchtränkt sind. Niemand kann ohne Tradition leben; deshalb müssen wir sie verstehen, ob wir sie ablehnen oder annehmen<sup>17</sup>.

Auch die Endlichkeit ist eine existentielle Bedingtheit des Menschen. Endlichkeit führt noch nicht zwingend zu einer Religion, sondern erst die Frage nach der Endlichkeit; diese Frage ist verbunden mit der Frage nach der Unendlichkeit. Sie trifft auf Antworten, die von vielen Anhängern der Religionen als geoffenbart geglaubt werden. Wird das Existential der Endlichkeit nicht ausdrücklich thematisiert, sondern verdrängt, dann führt das zu Angst, Ersatzhandlungen und Pathologien. Die Endlichkeit, der Tod sowie die Unendlichkeit müssen im Religionsunterricht thematisiert werden, weil sie grundlegend zum Menschen gehören<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Vgl. Ladenthin, Braucht Bildung Religion?, 352

<sup>16</sup> Vgl. Ladenthin, Braucht Bildung Religion?, 350

<sup>17</sup> Vgl. Ladenthin, Braucht Bildung Religion?, 350f

<sup>18</sup> Vgl. Ladenthin, Braucht Bildung Religion?, 353f

Eine weitere unumgängliche Frage des Menschen ist die nach dem Grund und der Motivation seines sittlichen Handelns, seiner Ethik. Denn beim ethischen Handeln kommt unsere letztlich nicht begründbare Hoffnung ins Spiel, dass durch unser Handeln etwas besser wird. Wegen dieser Ausrichtung auf Hoffnung hin hat der ethische Bereich mit Religion zu tun<sup>19</sup>.

Nach der Überzeugung Ladenthins richtet sich der Mensch am meisten an der Frage nach dem Sinn seines Lebens aus. Diese Frage kann nicht umgangen werden; die Antwort darauf kann sehr wohl offen bleiben. Wir stoßen dabei auf Antworten und Lebensentwürfe, die letztlich nicht rein rational begründet werden können. Es kann keine rational zwingende Begründung für die Sinnantworten geben. Sie können und sollen aber einsichtige Bestandteile enthalten<sup>20</sup>.

Zusammenfassend nennt Ladenthin sechs für einen schulischen Religionsunterricht notwendige Bereiche und dadurch auch Begründungen. Es muss einen Bildungsbereich geben,

1. in dem unsere weitgehend religiöse Tradition thematisiert wird;
2. in dem die Tatsache behandelt wird, dass der Mensch ein homo religiosus ist;
3. in dem die Endlichkeit des Menschen nicht verdrängt, sondern zum Thema wird;
4. in dem die letztgültige Begründung für ethisches Handeln gesucht wird;
5. in dem nach dem Sinn des Lebens gefragt wird;
6. in dem Antworten auf Hoffnungen angeboten werden<sup>21</sup>.

In den Punkten zwei, vier und sechs sehe ich die deutlichsten Anknüpfungspunkte, um Themen, die mit Schwarz-Afrika zusammenhängen, im Religionsunterricht zu thematisieren.

### 2. 1. 2. Religion verstehen lernen

Die didaktische Position von Halbfas könnte man so umschreiben: *Die Schüler/innen sollen verstehen lernen*, was mit Religion zusammenhängt<sup>22</sup>. Das Ziel des schulischen Religionsunterrichts ist für ihn ganz primär das Verstehen religiöser Phänomene, Ereignisse, Glaubensaussagen, Symbole und praktischer Konsequenzen, nicht ein zustimmender Glaube. Deshalb geht es ihm weniger um augenblickliche Schülerinteressen oder gar Modethemen, sondern um zentrale, langfristige und in die Tiefe gehende Themenbereiche, für die die Religionslehrer/innen u. a. mit Hilfe des Religionsbuches die Schüler/innen aufschließen müssen. Deshalb bedarf es umfassender Informationen im Gegensatz zu der vom Autor scharf kritisierten häufigen „Informationsverweigerung“<sup>23</sup>. Dazu gehören für Halbfas „Korrelationen“ von vielfältigen „Verschränkungen“ und „Wechselbeziehungen“, z. B. von Religionsunterricht und Kirche, von Glaube und Wissen, von Theologie und Kultur, darunter vor allem Literatur, Architektur, Malerei<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> Vgl. Ladenthin, Braucht Bildung Religion?, 354

<sup>20</sup> Vgl. Ladenthin, Braucht Bildung Religion?, 354-356

<sup>21</sup> Vgl. Ladenthin, Braucht Bildung Religion?, 359

<sup>22</sup> Vgl. Halbfas, Religionsunterricht in Sekundarschulen. Lehrerhandbuch 5, 15-35

<sup>23</sup> Vgl. Halbfas, Religionsunterricht in Sekundarschulen. Lehrerhandbuch 5, 18

<sup>24</sup> Vgl. Halbfas, Religionsunterricht in Sekundarschulen. Lehrerhandbuch 5, 27

Um die innere Gestaltung seiner Religionsbücher zu beschreiben, spricht Halbfas von „didaktischen Ansätzen“: vom „sprachlichen Ansatz“ einschl. der Symboldidaktik (Näheres dazu weiter unten), „vom verstehenden Ansatz“ einschl. dem geschichtlichen Bewusstsein und der politischen Dimension, vom „religionsgeschichtlichen Horizont“ mit den Weltreligionen und den „archaischen Naturreligionen“<sup>25</sup>.

Dass in diesem Konzept Themen, die Schwarz-Afrika betreffen, nicht fehlen dürfen, geht vor allem aus dem letzten Satz hervor, aber auch aus der Forderung, dass die Schüler/innen zentrale und langfristige Themenbereiche verstehen sollen.

### 2. 1. 3. Ein fundamentaler Religionsunterricht

Trutwin, Breuning und Mensing entwerfen einen „*fundamentalen Religionsunterricht*“. Sie zeigen auf, dass aufgrund zahlreicher Entwicklungen im Leben der Gesellschaft und speziell der Jugendlichen die Grundlagen der bisherigen Korrelationsdidaktik erschüttert sind. Glaube und Erfahrung können immer weniger in Beziehung zueinander gesetzt werden. Auch wenn die Schüler/innen sich für ihre persönlichen Erfahrungen sehr wohl interessieren, werden diese deshalb aber noch längst nicht mit dem christlichen Glauben, mit Gott und Jesus Christus verbunden und in diesem Licht gedeutet. Zwischen Glaube und Erfahrung besteht eine kaum überbrückbare Kluft<sup>26</sup>. Einige besonders starke Sperren der heutigen Zeit, die die Aufnahme des christlichen Glaubens erschweren, werden aufgeführt:

- ein Pluralismus, der zur Beliebigkeit ausufert;
- ein Hedonismus, der nur noch das akzeptiert, von dem man unmittelbar „etwas hat“;
- ein Relativismus, der jede Festlegung und Verbindlichkeit ablehnt;
- ein Subjektivismus, der alles auf sich selbst bezieht und soziales Eingebundensein ablehnt;
- eine Religiosität, die sich wie in einem Baukastensystem ihre Elemente zusammensucht<sup>27</sup>.

Vor allem die zentralen Glaubensgeheimnisse werden oft nicht verstanden und angenommen. Korrelation gelingt höchstens hin und wieder mit einigen anthropologischen und ethischen Glaubensaussagen. Aber auch da wird gefragt und bezweifelt, ob man bei solchen Problemen denn Gott oder Jesus Christus oder die Bibel benötigt<sup>28</sup>.

Es sollte nach Trutwins Auffassung deshalb zukünftig ein „fundamentaler“ Religionsunterricht, der eine „elementare religiöse Propädeutik“ vermittelt, versucht werden. Ihre Aufgaben und Ziele wären vor allem,

- den Sinn der Schüler/innen für Transzendenz offenzuhalten;
- eine „Ahnung von dem Geheimnis Gottes“ zu eröffnen;

<sup>25</sup> Vgl. Halbfas, Religionsunterricht in Sekundarschulen. Lehrerhandbuch 5, 22-26

<sup>26</sup> Vgl. Trutwin, Lehrerkommentar, 30

<sup>27</sup> Vgl. Trutwin, Lehrerkommentar, 32

<sup>28</sup> Vgl. Trutwin, Lehrerkommentar, 31



- elementare Grundkenntnisse über das Christentum und andere Religionen (auch über „Naturreligionen“) zu vermitteln;
- die Ideologien der Zeit zu analysieren;
- ethische Fragen zu bedenken und ethische Formen einzuüben.

Die Bezugswissenschaft eines solchen Religionsunterrichts wäre nicht mehr die Dogmatik, sondern die Fundamentaltheologie. Denn so ein Unterricht würde nicht mehr eine Korrelation zwischen Lebenserfahrungen und christlichem Glauben, sondern zwischen Lebenserfahrungen und Religion beinhalten<sup>29</sup>.

#### **2. 1. 4. Ein Religionsunterricht nach der Emigration des Glauben-Lernens**

Englert spricht von einer „religionspädagogischen Wende“ am Ende der 80er Jahre. Er entwirft einen „*Religionsunterricht nach der Emigration des Glauben-Lernens*“<sup>30</sup>. Der Weg dahin führte von der Korrelationsdidaktik im Anschluss an die Würzburger Synode zur lebenswelt-orientierten Didaktik. Der Autor unterscheidet zwei grundsätzlich verschiedene religionsdidaktische Positionen, den der „Glaubens-Weitergabe“ und den der „*Lebenswelt-Orientierung*“. Einen schulischen Religionsunterricht mit dem Ziel der Glaubens-Weitergabe hält er für überholt, weil er dem Trend zur Individualisierung von Religion zuwider läuft<sup>31</sup>.

Die lebenswelt-orientierte Didaktik will nicht nur in dem Sinne schülerorientiert sein, dass sie von den Fragen und Problemen der Schüler/innen ausgeht, um dann die schon bereit liegenden Antworten der Glaubenstradition anzubieten, sondern mehr noch in dem Sinne, dass die in den Schülern/Schülerinnen potentiell vorfindlichen und von ihnen erarbeiteten bzw. zu erarbeitenden Antwortversuche ernst genommen werden. Zielpunkt eines solchen Religionsunterrichts ist weniger der relativ feststehende Glaube der Kirche, auch „objektive Religion“ genannt, sondern mehr der subjektive Lebensglaube, die „subjektive Religion“ der Schüler/innen.

Wenn unter den heutigen Voraussetzungen und modernen Paradigmen Menschen religiöse Beziehungen und sinnvolle Deutungsmuster produktiv aufbauen, könnte man das „Lebensglauben“ nennen. Dieser kann aber nicht ganz individuell ausgearbeitet werden, sondern wird auch

---

<sup>29</sup> Vgl. Trutwin, Lehrerkommentar, 33f

<sup>30</sup> Vgl. Englert, Der Religionsunterricht nach der Emigration, 5

<sup>31</sup> Vgl. Englert, Der Religionsunterricht nach der Emigration, 6

gesellschaftlich vermittelt<sup>32</sup>. Die Schüler/innen werden weniger belehrt, was der richtige Glaube ist, sondern eher begleitet auf dem persönlichen Weg der Glaubenssuche. Ausgangspunkt sind die „heute wahrnehmbaren religiösen Suchbewegungen“ sowie „die verschiedenen Formen verborgener Religion“ bei den Kindern und Jugendlichen<sup>33</sup>. Dazu muss der Religionsunterricht deren Kompetenzen, Erfahrungen, Spiritualität, Praxis, Sinnangebote und Traditionen einbringen<sup>34</sup>.

Der Religionsunterricht soll stärker als bisher ein *Unterricht über Religion und Religionen* sein und nicht mehr so sehr Unterricht über den christlichen Glauben. Ausgangspunkt sind dabei die religiösen Bedürfnisse und Erfahrungen der Schüler/innen, wo für sie Religion wichtig und erlebt wurde. Ziel ist eine „religiöse Kompetenz“ der Schüler/innen<sup>35</sup>.

Drei wichtige Komponenten müssten aber nach Englerts Auffassung unbedingt in so einem lebensweltlich orientierten Religionsunterricht enthalten bleiben. Sie werden unter den Bezeichnungen „Tradition“, „Konfession“ und „Institution“ beschrieben.

„Tradition“ bedeutet hier allerdings nicht wie im Konzept der Glaubens-Weitergabe die feststehende und zu erlernende Glaubensüberlieferung der Kirche, sondern eine „Seh- und Sprachschule ihres Lebensglaubens“, die ihnen hilft, religiöse Erfahrungen, die zu Offenbarungen wurden, für das eigene Leben und die eigene religiöse Identitätsuche festzuhalten. „Religionsunterricht als *Sehschule*“ heißt aus der christlichen oder aus einer anderen religiösen Sicht die Welt und die Menschheit zu betrachten versuchen und die sich daraus ergebenden Folgen abzusehen; „ein Experimentieren mit den Sehvorschlägen religiöser Traditionen“<sup>36</sup>. Eine so verstandene Tradition ist auch „ein Mittel gegen die Geschichtslosigkeit subjektiver Religion“<sup>37</sup>. „Tradition“ kann auch beinhalten, im Bereich der kulturellen Objektivationen die christliche Kirche und den christlichen Glauben als die wohl wichtigste kulturprägende Kraft in Europa zu erkennen und zu verstehen<sup>38</sup>.

Mit „Konfession“ ist nicht das äußere und innere Gebundensein von Lehrern/Lehrerinnen und Schülern/Schülerinnen an eine konfessionell bestimmte Kirche, sondern ein Stück Gegenbewegung gegen die Gefahr allzu großer Subjektivierung und Belanglosigkeit der lebensweltlichen Religion, sie kognitiver und gehaltvoller werden kann, konfrontationsfähiger und gedankenreicher; dass von den Schülern/Schülerinnen nicht alles als gleich richtig angesehen wird<sup>39</sup>.

„Institution“ soll nicht heißen, dass die katholische oder die evangelische Kirche der Lebensraum der Schüler/innen ist bzw. sein soll, in welchem der Glaube praktiziert werden kann und

<sup>32</sup> Vgl. Englert, Individualisierung und Religionsunterricht, 17f

<sup>33</sup> Vgl. Englert, Der Religionsunterricht nach der Emigration, 5, 8

<sup>34</sup> Vgl. Englert, Individualisierung und Religionsunterricht, 20

<sup>35</sup> Vgl. Englert, Individualisierung und Religionsunterricht, 19

<sup>36</sup> Vgl. Englert, Individualisierung und Religionsunterricht, 21

<sup>37</sup> Vgl. Englert, Der Religionsunterricht nach der Emigration, 6, 8f

<sup>38</sup> Vgl. Englert, Individualisierung und Religionsunterricht, 20

<sup>39</sup> Vgl. Englert, Der Religionsunterricht nach der Emigration, 6, 10-12

soll, sondern dass der Glaube in der Praxis eine größere Verbindlichkeit und soziale Relevanz erhält, dass er anstatt allzu privat auch gemeinschaftsbezogen und folgenreich werden kann<sup>40</sup>. Religion wird zu einem persönlichen Lebensstil<sup>41</sup>.

Aus mehreren Elementen dieser didaktischen Position ergibt sich die Sinnhaftigkeit der Beschäftigung mit Schwarz-Afrika. Da ist einmal die Erwartung, dass der Religionsunterricht auch *Unterricht über Religionen* sein soll. Zum Zweiten soll er *Verbindlichkeit und soziale Relevanz* vermitteln, ebenso die Gefahr allzu großer *Subjektivierung und Belanglosigkeit* vermindern. Auf die „*Sehschule*“ werden wir im abschließenden Kapitel noch ausführlicher zu sprechen kommen<sup>42</sup>.

### 2. 1. 6. Richtlinien

Exemplarisch für staatliche Richtlinien für den katholischen Religionsunterricht sollen die Richtlinien für die Realschule in NRW unter dem Blickwinkel dieser Religionsbuch-Untersuchung skizziert werden. Diese Richtlinien sind ziemlich weit ausgeführt und zeigen dadurch zahlreiche Anknüpfungspunkte an die grundlegenden Anliegen und Themen, die in dieser Arbeit ausgeführt werden.

Eine zentrale Intention dieser Richtlinien besteht darin, dass der Religionsunterricht korrelationsdidaktisch konzipiert werden soll. (Die Korrelationsdidaktik braucht hier nicht näher dargestellt zu werden.) Wichtig für unsere Untersuchung ist jedoch, dass ausdrücklich auch auf die „*kritische und produktive Wechselbeziehung*“ hingewiesen wird (2.1.2).

Für ein so breit gestreutes Thema wie „Schwarz-Afrika“ und „Dritte Welt“ ist der Hinweis wichtig, dass fächerübergreifend gearbeitet werden soll (1.2). Im Fortgang dieser Arbeit wird immer deutlicher werden, dass sehr viele Themenbereiche eng verbunden sind mit der Geschichte, der Kunst, der Wirtschaft, der Politik<sup>43</sup>. Alle Bereiche erfordern gleichzeitig mit der Beschaffung von sachlich korrekten Informationen (2.2; 2.2.3) sowie einer „sach- und adressatengerechten Elementarisierung“ (1.4) auch deren kontextuelle Einbindung in die jeweilige Situation (2.1.2). Leider wird die Kontextualität nur im Zusammenhang mit der menschlichen Verstehbarkeit der Offenbarungsbotschaft genannt und das „sachlich richtige“ Sprechen explizit nur in Bezug auf das Judentum, nicht aber allgemein über alle Bereiche.

In diesem Zusammenhang mit dem Judentum soll positiv erwähnt werden, dass die Religi-

<sup>40</sup> Vgl. Englert, Der Religionsunterricht nach der Emigration, 6, 11f

<sup>41</sup> Vgl. Englert, Individualisierung und Religionsunterricht, 21

<sup>42</sup> Im Zusammenhang mit der Darstellung der Aufgaben des heutigen Religionsunterrichts läge es nahe, auch das Wort der deutschen Bischöfe „Die bildende Kraft des Religionsunterrichts“ zu beachten. Diese Schrift hat jedoch einen anderen Schwerpunkt, wie der Untertitel zeigt, nämlich die Konfessionalität des Religionsunterrichts. Für unser Thema werden keine spezifischen Gedanken näher ausgeführt.

<sup>43</sup> Der Begriff „Politik“ wird überraschenderweise in diesen Richtlinien nie benutzt.

onslehrer/innen und Schüler/innen sich mit den anderen Religionen auseinander setzen sollen (1.2); aber es werden ausdrücklich nur die „Weltreligionen“ bzw. die „großen“ Religionen erwähnt, die uns bereichern können (2.2.2). „Kleinere“ oder ethnische Religionen kommen anscheinend nicht in Betracht.

Es sollen auch die zahlreichen Hinweise in den Richtlinien erwähnt werden, in denen auf die soziale Weltverantwortung hingewiesen wird, vor allem auch auf den „konziliaren Prozess“ mit dem dreifachen Auftrag, sich für „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ zu sensibilisieren und aktiv dafür einzusetzen (1.2; 1.3; 1.4; 2.2.4). Das ist in besonders herausragender Weise für Schwarz-Afrika wichtig. Dabei wird die „ökumenische“ Verantwortung im Sinne „einer gemeinsamen Aufgabe der Christen gegenüber der Welt [...] und der einen Menschheit“ verstanden (2.2.1; vgl. S. 11).

In diesen Kontext könnte man auch die „frauenorientierte [...] Fragestellung“ (2.2.5) einbeziehen und die „Feminisierung der Armut“ sowie ihre notwendigen Konsequenzen beachten (vgl. unten S. 84, 109).

Generell ist festzuhalten, dass diese Richtlinien insgesamt eine überzeugende Darstellung eines heute zu verantwortenden Religionsunterrichts formulieren und auch die wesentlichen Anliegen dieser Arbeit begründen helfen.

## 2. 2. Über die Aufgaben eines Religionsbuches

Eine umfassende Theorie des Religionsbuches ist nicht in Sicht. Sie kann im Rahmen dieser Arbeit auch nicht geleistet werden. Deshalb sollen hier lediglich einige Aspekte zusammengetragen werden, welche Funktionen ein Religionsbuch hat bzw. haben kann, wie es deshalb konzipiert sein sollte und welche Bedeutung das für die Beurteilung der Schwarz-Afrika betreffenden Themen haben kann.

Die Aufgaben der Religionsbücher bestehen für den Religionslehrer vor allem darin, bei der *Unterrichtsplanung und -durchführung* zu helfen, indem er Anregungen und Orientierung findet und dadurch entlastet wird; denn aus Zeitgründen ist er gezwungen, ständig und relativ schnell zu handeln. Er kann und will nicht täglich die didaktischen Theorien als Grundlagen seines Religionsunterrichts überdenken. Die Theorie/n hat/haben sich beim Praktiker mit Überzeugungen und Erfahrungen verbunden und sich zu einer Routine entwickelt, die notwendig ist, um aktuell handeln zu können. Eine Dauerreflexion würde das Handeln blockieren<sup>44</sup>. Deshalb braucht der Religionslehrer den raschen Zugriff zu einem oder zu mehreren Religionsbüchern, die ihm auf der Grundlage einer einmal durchdachten und akzeptierten Theorie die Planungsarbeit für einzelne Unterrichtsstunden<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Vgl. Dross, Kriterien für die Analyse von Schulbüchern, 112f

<sup>45</sup> Vgl. Dross, Kriterien für die Analyse von Schulbüchern, 112

Unabhängig von einer grundsätzlichen didaktischen Position kann man demnach den Religionsbüchern für die Vorbereitung des Unterrichts folgende Aufgaben zuschreiben: Sie bieten didaktische Begründungen und Konkretionen von Lernintentionen und –inhalten an. Sie ordnen die Lerninhalte den Alters- und Jahrgangsstufen zu. Sie geben Sachinformationen und Hintergrundwissen zu den Inhalten. Sie erleichtern oder determinieren ggf. auch die Unterrichtsvorbereitung durch die Bereitstellung von Arbeits-, Anschauungs- und Textmaterial. Sie geben Hinweise auf weitere Medien. Besonders die häufig dazu gehörigen Lehrerhandbücher können helfen durch Vorschläge für Lernwege und für methodische Alternativen wie z. B. Hilfen zur Individualisierung und Differenzierung des Lernprozesses.

Eine weitere wichtige Aufgabe der Religionsbücher besteht darin, dem Lehrer dabei zu helfen, dass die Themen des Religionsunterrichts auf ihren Kern hin *sachgerecht* und zugleich didaktisch treffend *elementarisiert* werden. Die Sachgerechtigkeit ist deshalb im Religionsunterricht häufig schwieriger als in anderen Fächern, weil die Inhalte oft zu großen Teilen aus zahlreichen anderen Disziplinen als der Theologie und Religionswissenschaft genommen sind, wie z. B. aus Geschichte, Politik, Wirtschaft, Geografie, Sozialwissenschaft, Kunst und Naturwissenschaft<sup>46</sup>.

*Im Unterricht* besteht die Funktion des Religionsbuches für Religionslehrer/innen und Schüler/innen z. B. darin, Kommunikationsräume zu öffnen; die Aufmerksamkeit und das Interesse aller Beteiligten zu stimulieren und zugleich auf ein Ziel zu richten<sup>47</sup>; aber auch dabei zu helfen, die Phantasie nicht ins Uferlose abschweifen zu lassen und „beim Thema zu bleiben“ bzw. zu ihm zurückzukehren; ein vielleicht erreichtes Ziel oder Ergebnis von der Ausgangslage her zu überblicken und zu behalten.

Das Religionsbuch soll/kann also auch eine Dienstfunktion für den *Lernprozess* haben. Dazu könnte es je nach dem Konzept des Unterrichts in stärkerem Maße lösungsoffen sein oder auf eine eindeutige Lösung hinarbeiten wollen. Das muss aber nicht im ganzen Buch bei allen Themen in gleichem Maße gelten, sondern wird auch stark vom jeweiligen Inhalt und der jeweiligen Intention abhängen. So kann das Religionsbuch für den Schüler/die Schülerin auch die Aufgabe erfüllen, ihm Basiswissen über den Glauben und damit zusammenhängende Bereiche zusammenzustellen und verfügbar zu halten<sup>48</sup>.

Es ist zu beachten, dass die spezifische Handhabung und Realisierung der dargestellten Funktionen eines Religionsbuches durch den Religionslehrer/die Religionslehrerin einerseits

<sup>46</sup> Vgl. Dross, Kriterien für die Analyse von Schulbüchern, 113

<sup>47</sup> Vgl. Hilger, Zur Funktion von Lehrbüchern für den Religionsunterricht, 103

<sup>48</sup> Vgl. Weidmann, Didaktik des Religionsunterrichts, 177

und die Gestaltung eines Buches andererseits abhängig sind vom grundsätzlichen Verständnis und von der Realisation des Religionsunterrichts. Das Religionsbuch als „Leitmedium“<sup>49</sup> soll nicht nur die Vorbereitung des Unterrichts, sondern auch die Unterrichtsführung. Als „ein komplexes Handlungsgefüge der an ihm beteiligten Subjekte, bei dem gelernt werden soll“<sup>50</sup>, darf der Unterricht durch ein Religionsbuch allerdings nicht dadurch ungebührlich erleichtert bzw. eingeengt werden, dass die Handlungs- und Entscheidungsfreiheit des Lehrers und der Schüler eingeschränkt werden. In einem Religionsunterricht mit genau vorbedachten Lernwegen und – zielen wäre ein vorplanendes und präzise Anweisungen gebendes Buch passend; in einem stärker „handlungsorientierten“ Unterricht hingegen, der eine Suchbewegung beinhaltet, wäre es falsch am Platze<sup>51</sup>.

Die Religionsbücher helfen den Religionslehrern/innen auch *längerfristig*, unter Umständen für mehrere Jahre, die Kontinuität des Unterrichts zu erleichtern sowie die Übersichtlichkeit der inhaltlichen Zusammenhänge zu gewährleisten<sup>52</sup>.

Das Religionsbuch kann darüber hinaus die grundsätzlichen *Rahmenentscheidungen* und das didaktische Konzept des Religionsunterrichts z. B. für Eltern und andere Interessenten darstellen und überprüfbar machen<sup>53</sup>.

Drei Elemente eines jeden Religionsbuches sollen noch besonders herausgestellt werden, da ihnen im Kontext fremder Kulturen und Lebenssituationen, also auch im Zusammenhang mit Schwarz-Afrika, eine ganz besondere Bedeutung zukommt: den *Bildern*, der *Elementarisierung* und der *Symbolisierung*.

Bei den Bildern ist die Gefahr allzu einfacher Illustrationen sehr groß. In einem ergebnisoffenen Religionsunterricht sollen Religionslehrer/innen und Schüler/innen die Sprache der Bilder so reflektieren können, dass sie nicht bei der oberflächlichen Wirklichkeit eines Bildes stehen bleiben und lediglich eine einzig richtige und gültige Antwort oder Aussage finden, sondern auch die tieferen Schichten des Dargestellten, des Fremdartigen und Ungewohnten, entdecken<sup>54</sup>. Bilder und Zeichnungen in den Religionsbüchern sollen jedoch nicht lediglich illustrieren oder gar nur eine Seite auffüllen. Ähnliches gilt für Fotos und vor allem für Kunstwerke. Alle Bilder sollten aber Denkanstöße geben, bildhafte Verdichtungen sein, eine eigene Dynamik entfalten und nicht nur dem daneben stehenden Text untergeordnet sein. Dazu müssen sie auch eine gewisse Größe haben und dürfen nicht im „Briefmarkenformat“ abgedruckt sein, sonst können sie kaum zum längeren Verweilen und intensiven Betrachten einladen<sup>55</sup>. Heck findet es in Ordnung, dass viele Bilder im Religionsbuch lediglich den Text illustrieren, u. U. gar nur als Zierrat dienen und die Seite „auflockern“. Bei (im engeren Sinn) theologischen Inhalten begnügt er sich

<sup>49</sup> Vgl. Caspary, Zur Funktion des Schulbuchs im Religionsunterricht, 105

<sup>50</sup> Hilger, Zur Funktion von Lehrbüchern für den Religionsunterricht, 101

<sup>51</sup> Vgl. Hilger, Zur Funktion von Lehrbüchern für den Religionsunterricht, 101

<sup>52</sup> Vgl. Dross, Kriterien für die Analyse von Schulbüchern, 112

<sup>53</sup> Vgl. Hilger, Zur Funktion von Lehrbüchern für den Religionsunterricht, 102

Vgl. Mühle, Strukturelemente eines Religionsbuches, 46f

<sup>54</sup> Vgl. Ringshausen, Vom Text- zum Bilderbuch? 142

damit, dass diese durch die Bilder „veranschaulicht“ werden; sie brauchen demnach keine eigenständige Aussage enthalten<sup>56</sup>. Meines Erachtens ist das zu wenig.

So wie Kunstwerke zeigen auch Fotos nicht nur offenkundig wirkliche Gegenstände, sondern sie sind aus einer bestimmten Perspektive, die dem Fotografen wichtig erschien, entstanden. Der Betrachter braucht diese Perspektive nicht zu übernehmen. Der Lehrer kann und soll bei der Betrachtung offen sein für die Sichtweisen der Schüler/innen und/oder auch seine eigene Sehperspektive ohne irgendwelchen Druck anbieten. So kann dasselbe Foto bei den verschiedenen Schülern/innen und in verschiedenen Klassen ganz unterschiedliche Betrachtungen und Denkwege freisetzen. Aber solch einem Angebot entziehen sich die Schüler/innen häufig, wenn ihnen nicht genügend Freiraum gelassen, sondern ihnen eine spezielle Perspektive vom Buch (oder vom Lehrer) aufgedrängt wird. Auch Fotos können und sollen mehr zeigen als die Perspektive des Fotografen und mehr als auf den ersten Blick ins Auge springt. Man könnte hin und wieder auf Bildunterschriften verzichten, um eine noch größere Offenheit der Deutung zu erreichen. Andererseits können Autorennamen und Bildtitel manchmal dem besseren Verständnis dienen<sup>57</sup>. Sie sollten deshalb meines Erachtens zumindest im Lehrerhandbuch zu finden sein.

Weil gute Bilder, ob gemalte Bilder, Fotos, Abbildungen von Plastiken, Collagen oder auch Karikaturen in sich einen Erfahrungsschatz versammeln, der vom Betrachter aktiviert wird, können solche Bilder bei den Schülern/innen auch deren eigene Erfahrungen wachrufen und zu zahlreichen Entdeckungen führen. Das ist vom Lehrer/von der Lehrerin nur in Umrissen zu planen und braucht im Unterricht viel Zeit. Deshalb müssen Bilder zu einem langen und intensiven Verweilen anregen und so auch ein Neu-Sehen ermöglichen<sup>58</sup>. Ein Buch mit solch offenen und reichhaltigen Bildern ermöglicht erst eine offene Unterrichtsplanung und einen offenen Lernprozess<sup>59</sup>. Präzise Anschaulichkeit ist demnach vorrangig in *dem* Unterricht und bei *den* Themen angebracht, wo man der Auffassung ist, durch Bilder sollten eindeutige Wirklichkeiten und Informationen dargeboten werden. Wollen aber Religionslehrer/innen die Vielschichtigkeit, die Mehrdeutigkeit und die Widersprüchlichkeit von Wirklichkeit thematisieren, dann ist die eindimensionale Anschaulichkeit nicht unbedingt ein Kriterium für ein gutes Religionsbuch<sup>60</sup>.

Diese Hinweise aus dem Bereich der Bilder können exemplarisch andeuten, was auch für die Texte, besonders die erzählenden und poetischen, vor allem auch die biblischen wichtig ist, näm

---

<sup>55</sup> Vgl. Ringshausen, Vom Text- zum Bilderbuch? 141

<sup>56</sup> Vgl. Heck, Zierat - Lernhilfe - Verkündigung, 92f

<sup>57</sup> Vgl. Ringshausen, Vom Text- zum Bilderbuch? 142

<sup>58</sup> Vgl. Ringshausen, Vom Text- zum Bilderbuch? 143

<sup>59</sup> Vgl. Ringshausen, Vom Text- zum Bilderbuch? 142

<sup>60</sup> Vgl. Hilger, Zur Funktion von Lehrbüchern für den Religionsunterricht, 101

lich dass ein Religionsbuch und die Bestimmung seiner Funktionen von den grundlegenden didaktischen und religionspädagogischen Vorentscheidungen abhängen. Geht es z. B. primär um die Vermittlung von Inhalten, dann sind Anschauung und Darbietung sehr wichtige Elemente auch eines Religionsbuches. Geht es aber in erster Linie um Anstöße zum Nachdenken und zu einem Lernprozess bei den Schülern/innen, dann werden Anschauung und Darbietung weniger wichtig bzw. sie sollten anders gestaltet sein, eben mehrdimensional, mehrdeutig, nicht eindeutig klar umrissen. Wenn Schüler/innen z. B. andere Sehweisen, alternative Möglichkeiten oder die Meinungen Andersdenkender erfahren sollen, kann der Lehrer ihnen nicht einfach nur *eine* Sehweise aus einem Buch anbieten<sup>61</sup>.

Das zweite wichtige Element einer Religionsbuch-Gestaltung, das noch angesprochen werden soll, ist die *Elementarisierung* der zumeist sehr umfangreichen, oft fremdartigen und der unmittelbaren Erfahrung nicht ohne Weiteres zugänglichen Einzelthemen, die mit Schwarz-Afrika zusammenhängen. Didaktisch betrachtet bedeutet Elementarisierung eine „zu verantwortende Vereinfachung von Unterrichtsinhalten im Sinne einer Konzentration auf das Wesentliche (das Elementare), durch das fundamentale Sachverhalte zugänglich werden.“<sup>62</sup> Etwas für den Schüler/die Schülerin Besonderes und relativ einfach Verstehbares, etwas Typisches und Grundlegendes soll einen größeren und komplizierten Komplex aufschließen und einen Zugang eröffnen. Dieses Besondere muss gleichzeitig ein Allgemeines sein, damit nicht durch allzu viele zweitrangige Einzelelemente der Zugang erschwert wird. Es wirkt dann auch exemplarisch für zahlreiche Einzelheiten. Außerdem soll und kann es die Fragebereitschaft nach weiteren Teilaspekten anregen. Als Beispiele aus unserem Bereich könnten dienen das Bild von der Sklavenverschleppung (vgl. S. 319) für die Sklaverei insgesamt; auch das Foto von dem Schwarzen auf der Banklehne (vgl. S. 340) als Elementarisierung des Apartheidproblems; die Karikatur vom Galgen (vgl. S. 115) für die ökonomische Interdependenz zwischen den Entwicklungs- und den Industrieländern und die häufig einseitige Ausbeutung des Schwächeren durch den Stärkeren.

Elementarisierung soll jedoch nicht einseitig auf einen Sachverhalt hin, sondern wechselseitig zwischen einem Objekt und einem Subjekt stattfinden. Das elementar zu Erschließende sollen deshalb fundamentale „anthropologische und soziale Sachverhalte“ sein. Nur dann kann ihre Erschließung wechselseitig und kritisch werden<sup>63</sup>. (Langer spricht von einer „doppelseitigen Erschließung“<sup>64</sup>.) Denn es soll nicht nur eine Sache oder ein Geschehen elementar erschlossen werden, sondern ebenso sollen die Schüler/die Schülerinnen *sich selbst* erschließen. Indem sie

<sup>61</sup> Vgl. Hilger, Zur Funktion von Lehrbüchern für den Religionsunterricht, 101

Vgl. Weidmann, Didaktik des Religionsunterrichts, 176

<sup>62</sup> Lämmermann, Elementarisierung, in: Lexikon der Religionspädagogik, 382

<sup>63</sup> Vgl. Lämmermann, Elementarisierung, im Anschluss an Klafki, in: Lexikon der Religionspädagogik, 382

<sup>64</sup> Vgl. Langer, Elementare Inhalte des Religionsunterrichts, 105f



ihre Erfahrungen einbringen, kann und soll ein elementarisiertes menschliches Problem zu einer *kritischen* Erschließung und zu einer Auseinandersetzung mit den eigenen Grundeinstellungen führen. Elementare Erfahrungen des/der Jugendlichen helfen, elementare Strukturen des menschlichen Verhaltens zu erhellen<sup>65</sup>. Dabei muss der komplexe Zusammenhang, der durch ein elementarisierendes Detail erschlossen wird, eine hohe und deutliche Lebensrelevanz für den *heutigen* Schüler/die Schülerin enthalten, um im Religionsunterricht thematisiert zu werden. Bei den drei erwähnten Beispielen könnte er/sie sich die eigene Grundeinstellung, die eigene Disposition gegenüber einer rassistischen Haltung oder einem gesellschaftlichen Konsumzwang, dem Drang nach dem Übertreffen eines Schwächeren bewusst machen.

Als Drittes sollen auch die *symboldidaktischen* Möglichkeiten angesprochen werden. Legt man ein weites Verständnis des Symbols zu Grunde, dann kann laut Biehl grundsätzlich jedes Ding, jedes Ereignis und jede Person zum Symbol werden. Es muss affektiv bzw. religiös besetzt, von vielen Menschen verstehbar und kommunikabel sein. Von der ursprünglichen Bedeutung des Symbols her (συμβάλλειν = zusammenwerfen) wird deutlich, dass es Sachverhalte aus zwei Wirklichkeitsbereichen zusammenfasst. Es verbindet einen anschaulichen, materiellen Träger und einen tiefer liegenden Sinn, eine Bedeutung; es umfasst ein Zeichen und ein Bezeichnetes. Das sinnlich erfassbare Zeichen – Ding oder/und Geschehen – verweist auf eine geistig erfassbare Wirklichkeit. Der Symbol gewordene Gegenstand oder das Ereignis sind mehr als sie auf den ersten Blick zu sein scheinen. Er/es repräsentiert und vertritt stellvertretend und verdeutlichend einen mehr oder weniger verborgenen Sinn<sup>66</sup>.

Symbole können deshalb eine Brückenfunktion ausüben, wenn und weil sie eine Verbindung und Entsprechung zwischen einer Überzeugung, einem Glauben einerseits und dem alltäglichen Leben andererseits anzeigen und diese Bereiche wechselseitig erschließen. Symbole sind, so betont Halbfas, didaktisch unbedingt notwendig, um die Komplexität und Mehrdimensionalität des Lebens und der Welt erspüren zu können. So können sie auch zwischen theologischen und anthropologischen Inhalten vermitteln. Dabei zeigt sich ihre Nähe zur Korrelationsdidaktik<sup>67</sup>. Das Symbol kann wesentliche Erfahrungen bündeln und allgemein verständlich ausdrücken, nicht verbal genau erklären, aber doch andeuten und umschreiben. Darin wird auch der kommunikative Sinn des Symbols erfahrbar. Dabei bleibt jedoch stets ein Überschuss an nicht präzise Aussagbarem bestehen.

Biehl weist darauf hin, dass der kommunikative Umgang mit fremdartigen Symbolen dazu befähigen kann, andere geistige Lebensgrundhaltungen und Religionen tiefer zu verstehen und auch zu entdecken, dass Menschen anderer Kulturen sehr ähnliche oder z. T. auch ganz andere grundlegende Erfahrungen gemacht haben<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> Vgl. Lämmermann, Elementarisierung, in: Lexikon der Religionspädagogik, 385

<sup>66</sup> Vgl. Biehl, Lexikon der Religionspädagogik, 2077; vgl. Kirchhoff, Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, 256; vgl. Halbfas, Das dritte Auge, 121

<sup>67</sup> Vgl. Halbfas, Das dritte Auge, 122

<sup>68</sup> Vgl. Biehl, Lexikon der Religionspädagogik, 2075-2079; vgl. Kirchhoff, Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, 259

Bis hierher wurden vor allem Gedanken dazu vorgetragen, wie Religionsbücher beschaffen sein könnten oder sollten. Nun sollen noch einige Hinweise folgen, wie die meisten Religionslehrer/innen die Schulbücher in ihrer Praxis annehmen und nutzen.

Nach einer Umfrage von Dross spielen die Religionsbücher keine bestimmende Rolle im Religionsunterricht der meisten Religionslehrer/innen. Im Unterschied dazu werden die Schüler- und Lehrerhandbücher häufig zur Vorbereitung und Planung des Unterrichts herangezogen. Meistens werden sie als Fundgrube gebraucht, um einzelne Texte und Bilder zu finden, oder auch als Hilfen für die methodische Unterrichtsplanung. Sehr viele Religionslehrer/innen benutzen die Schüler- und Lehrerhandbücher auch zur eigenen Information. Sie erwarten von ihnen „verlässliche Sach- und Hintergrundinformationen“ über das jeweilige Thema, vor allem über biblisch-literarische und historische Zusammenhänge. Besonders bei Religionslehrern/innen der Sekundarstufe besteht kaum Interesse, die didaktische Strukturierung eines Themas aus einem Religionsbuch zu übernehmen. Nur sehr wenige Lehrer/innen interessieren sich für das religionspädagogische Konzept des jeweiligen Buches. D. h. es kommt entscheidend auf den einzelnen Text bzw. die Textsequenz und das einzelne Bild oder die Bilderfolge sowie auf deren Hintergrund an. Diese sollten auch, so wird gewünscht, didaktisch aufbereitet sein, um ihre Bedeutung zu erhellen<sup>69</sup>.

### **2. 3. Religionsdidaktische Kriterien für die Beurteilung der auf Afrika bezogenen Themen in den Religionsbüchern**

„Didaktik“ soll hier in einem weiten Verständnis als die „Wissenschaft und Lehre vom Lehren und Lernen“, Religionsdidaktik als „Praxistheorie des schulischen Religionsunterrichts“ verstanden werden<sup>70</sup>. Danach ist die Methodik ein Element der Didaktik<sup>71</sup>. Insofern sind auch methodische Aspekte in die religionsdidaktische Einschätzung einzubeziehen.

#### **2. 3. 1. Schülergerechtigkeit**

##### **2. 3. 1. 1. Korrelationsdidaktische Kriterien**

Da die allermeisten untersuchten Religionsbücher in der Zeit herausgegeben wurden, als die Korrelationsdidaktik vorherrschte, und da auch fast alle Kommentare und Lehrerhandbücher betonen, dass sie sich diesem Konzept verpflichtet wissen, müssten die entsprechenden Elemente in den Religionsbüchern zu finden sein. Es sollte darum eine „hermeneutische Durchdringung“ der Bereiche der Glaubensüberlieferung und der Lebenserfahrungen der Schüler/innen in dem Sinne versucht werden, dass sie sich gegenseitig erhellen und dass die Schüler/innen da-

<sup>69</sup> Vgl. Dross, Kriterien für die Analyse von Schulbüchern, 112-115

<sup>70</sup> Vgl. Lämmermann, Religionsdidaktik, 75;

vgl. Nastainczyk in: Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, Bd. 2, 445

<sup>71</sup> Vgl. Nastainczyk in: Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, Bd. 2, 477

durch beide Bereiche besser verstehen lernen<sup>72</sup>. Dadurch sollte eine kritische Wechselwirkung zwischen Glaube und Erfahrung stattfinden.

Man kann demnach erwarten, dass z. B. Darstellungen von Armut und Elend in Schwarz-Afrika mit den Armutserfahrungen der Schüler/innen sowie mit den entsprechenden Glaubensüberzeugungen der Christen in Beziehung gebracht werden. Dabei könnte einerseits das Verhalten verantwortlicher Menschen für die Not in Schwarz-Afrika vom Evangelium aus kritisiert werden, z. B. derjenigen, die eine ungerechte Landwirtschafts- oder Handelspolitik treiben. Andererseits könnten auch Aussagen der christlichen Überlieferung hinterfragt werden, die zwar in karitativer Haltung die Auswirkungen von ungerechten Strukturen lindern helfen (vgl. den barmherzigen Samariter, Lk 10,29-37), aber nicht deren Ursachen kritisieren und beheben wollen. Denn zu einer praktisch-kritischen Korrelation in unserer Zeit gehören auch Situationen, in denen auf dem Fundament des christlichen Glaubens politische und soziale Veränderungen notwendig sind, um Heil für alle Menschen zu erreichen<sup>73</sup>. Ein korrelativer Religionsunterricht will eine „schülerorientierte Suche nach den Spuren Gottes in der Welt“<sup>74</sup> ermöglichen. Sie soll im Austausch mit den anderen Schülern geklärt und vergewissert werden. Solche Spuren könnten die Schüler/innen vielleicht auch in Schwarz-Afrika entdecken.

Zwei Extreme müssen vermieden werden: eine „offenbarungs-positivistische Verhärtung“; das bedeutet, Offenbarung soll nicht verstanden werden als ein System von Sätzen, die dem Menschen von Gott gegeben sind und die er wie ein Befehlsempfänger annehmen sollte. Zweitens darf es auch nicht zu einer unkritischen Anpassung an den Zeitgeist kommen. Der Religionsunterricht soll nicht zu einem Politik- und Sozialkundeunterricht degenerieren, in dem die Probleme gänzlich ohne die Perspektive auf Gott hin diskutiert werden. Vielmehr sollen das überlieferte Glaubensverständnis und die heutigen Erfahrungen so miteinander konfrontiert werden, dass beide Seiten in ihrer jeweiligen Eigenart zur Geltung kommen und sich schöpferisch korrigieren, ergänzen, filtern, vielleicht auch ausschließen oder bestätigen können<sup>75</sup>. Dabei sollte es aber nicht um solche Teile der christlichen Botschaft gehen, die eher am Rand der Hierarchie der Glaubenswahrheiten angesiedelt werden dürfen, sondern die Schüler/innen sollen

<sup>72</sup> Vgl. Baudler, Korrelationsdidaktik, 14

<sup>73</sup> Vgl. Schillebeeckx, Offenbarung, Glaube und Erfahrung, 94

<sup>74</sup> Vgl. Englert, Korrelationsdidaktik, 6

<sup>75</sup> Vgl. Baudler, Korrelationsdidaktik, 15f

von der Mitte des Glaubens her zu ihrer Situation vorstoßen und ebenso von ihren Lebenserfahrungen ausgehend zur Mitte des Glaubens finden<sup>76</sup>.

### 2. 3. 1. 2. Ethikdidaktische Kriterien

Schon in der einleitenden Frage nach dem Sinn dieser Arbeit wurde auf die „Erziehung zur Entwicklungsverantwortung“ u. ä. Aufgaben des Religionsunterrichts hingewiesen. Eine besonders große Zahl der auf Schwarz-Afrika bezogenen Themen in den Religionsbüchern befassen sich mit der Unterentwicklung dieses Kontinents in den Bereichen Krankheit, Hunger, allgemeiner Armut und der entsprechenden Entwicklungsarbeit. Diese Herausforderungen können großenteils dem Bereich der Ethik zugeordnet werden. Die Darstellungen zu diesem Problembereich sollen die Schüler/innen zu ethisch positiven Haltungen erziehen helfen und sie zu heute angemessenen Einstellungen und Handlungen motivieren. Solche Haltungen oder Tugenden könnte man umschreiben mit Begriffen wie weltweite Solidarität und Gerechtigkeit, Bereitschaft zur rationalen und von Toleranz geleiteten Analyse von Problemsituationen, Bereitschaft zum Hineinversetzen in den ganz Anderen und Akzeptanz des Fremden, sich die Perspektive des Anderen bewusst machen. Es geht um die „Augen für den Anderen“<sup>77</sup>, um emotionales und rationales Interesse für die Situationen fremder Menschen, um Völkerverständigung. Diese und ähnliche Haltungen sind heute unumstritten notwendig angesichts der Situation der "Dritten Welt" allgemein und Schwarz-Afrikas im Besonderen<sup>78</sup>.

Schüler/innen haben ein Vorverständnis, einen Erfahrungshorizont für ethisch relevante Situationen. Dieses ethische Vorverständnis ist teilweise gesellschaftlich, vor allem durch die Erziehung, vermittelt, teilweise aus eigener Einsicht in das jeweils Gute und Richtige erwachsen. Es bedarf bei zunehmendem Alter des Jugendlichen eines „nachvollziehenden Verstehens“, einer rationalen Durchdringung. Denn „Gefühle sensibilisieren erst für moralische Phänomene. [...] Aber für die Beurteilung der Phänomene, die sie erschließen, können sie nicht die letzte Instanz sein.“ Dazu bedarf es der Reflexion<sup>79</sup>. Tröger nennt das „reziproke Wahrnehmung“ oder „symmetrische Reziprozität“, d. h. die Einsicht, dass Gegenseitigkeit eine ethische Regel ist<sup>80</sup>. Ein Religionsbuch der Sekundarstufe darf demnach nicht bei emotionalen Appellen stehen bleiben oder das Verstehen von Notsituationen nur oberflächlich betreiben.

<sup>76</sup> Vgl. Englert, Korrelationsdidaktik, 9

<sup>77</sup> Vgl. Verweyen-Hackmann, Das Bildungspotential des Religionsunterrichts, 266

<sup>78</sup> Vgl. Tröger, Das Afrikabild bei deutschen Schülerinnen und Schülern, 18

<sup>79</sup> Vgl. Tröger, Das Afrikabild bei deutschen Schülerinnen und Schülern, 19; Tröger zitiert Habermas, Die nachholende Revolution, S. 143f

<sup>80</sup> Vgl. Tröger, Das Afrikabild bei deutschen Schülerinnen und Schülern, 19,33

Weil heute für die meisten Jugendlichen das christlich-religiöse Fundament fehlt oder doch nur sehr schwach ist, muss ethisches Lernen anthropologisch ansetzen<sup>81</sup>. Es soll für die Schüler/innen einsehbar relevant für ihr eigenes Leben und Handeln sein, anstatt in einer blutleeren Theorie stecken zu bleiben<sup>82</sup>. Ob es wenigstens bei einigen Schülern/innen gelingt, ethisch relevante Probleme und die darauf antwortenden Einstellungen und Handlungen in christlichem Geiste mit dem Glauben an Gott in Verbindung zu bringen, muss heute wohl sehr fraglich bleiben.

Nicht nur im Bereich der Ethik ist es wichtig und entspricht einem bedeutenden Traditionsstrang der jüdischen und christlichen Bibel, dass die Schüler/innen es lernen, es mental und emotional vorbereiten bzw. daran festhalten, das Fremde und die Fremden aufgeschlossen und vorurteilsfrei, interessiert und wohlwollend wie die Einheimischen und Bekannten annehmen zu können (vgl. z. B. Gen 18,2ff; Lev 24,22; Mt 25,35). Das gilt sowohl dem Fremden in der unmittelbaren Begegnung als auch dem in der Ferne, dem persönlichen Menschen wie auch seiner Situation und kulturellen Bedingtheit. J. B. Metz schrieb von der Notwendigkeit einer „Mystik der offenen Augen“, die auch Inhalt bzw. Ziel des Religionsunterrichts sein müsse<sup>83</sup>.

Zu den Kriterien der religionsdidaktisch angemessenen Darbietung der ethisch relevanten und auf Schwarz-Afrika bezogenen Texte und Bilder soll also gefragt werden, ob sie die oben genannten Haltungen wie Solidarität usw. in den Blick nehmen; ob sie über ein vages Vorverständnis und Emotionen hinausgehen und durch eine rationale Durchdringung zu einem tieferen Verständnis des jeweiligen Problemfeldes vorstoßen; ob sie versuchen, ein weltweites ethisches Problem für das persönliche Leben und Handeln der Schüler/innen sowie umgekehrt die individuellen Lebenserfahrungen für weltweite Situationen fruchtbar zu machen; ob dabei versucht wird, die Schüler/innen zu motivieren, das Fremde/den Fremden mit Interesse anzunehmen; ob dabei deutlich wird, dass besonders die Probleme in Schwarz-Afrika exemplarisch für viele weltweite Situationen sein können; ob die Religionsbuch-Autoren versuchen, von der anthropologischen Ebene aus auch vom Evangelium her den Bezug zu Gott und Jesus Christus anzusprechen<sup>84</sup>.

### **2. 3. 1. 3. Religionendidaktische Kriterien**

Wie in den ethisch relevanten Bereichen so geht es auch auf dem Gebiet der nicht-christlichen Religionen darum, auf Menschen aus fremden Kulturen und Religionen zu hören und für sie offen zu sein.

In unserem Kontext stehen nicht die Gläubigen einer der großen Weltreligionen im Blickpunkt (obwohl wir auch afrikanischen Muslimen begegnen könnten), sondern Anhänger der

<sup>81</sup> Vgl. Biesinger/Schmitt, Ethikdidaktische Grundregeln, 170

<sup>82</sup> Vgl. Biesinger/Schmitt, Ethikdidaktische Grundregeln, 168

<sup>83</sup> Vgl. Mette, Begegnung mit dem Fremden, 120; Mette zitiert hier Metz.

<sup>84</sup> Vgl. Biesinger/Schmitt, Ethikdidaktische Grundregeln, 179

traditionellen afrikanischen Religion. Das Kennenlernen dieser Religion im christlichen Religionsunterricht kann sicherlich fast nie an einem konkreten Repräsentanten erlebbar gemacht werden. Trotzdem wäre es u. U. möglich und religionspädagogisch sinnvoll, das ganz Andere und Fremde dieser Religion kennen zu lernen. Es bestände die Chance, eine weitgehend andere Gesamtsicht von diesseitiger und jenseitiger Welt, von Menschheitsfamilie und Einzelmensch, von Religion und Kultur, von Natur und Kosmos, von der Lebensbedeutung einer Religion und ihren Auswirkungen bis in die aktuelle Politik hinein zu bedenken. Dadurch könnten auch unsere christlich-abendländischen Wurzeln und Selbstverständlichkeiten deutlicher begriffen werden. „Es bedarf des Weges in die Ferne, um aus fremdem Munde [...] zu vernehmen, dass der notwendige Schatz im eigenen Haus verborgen ist an unbeachteter Stätte.“<sup>85</sup>

Deshalb müssten in den Religionsbüchern Beispiele aus der afrikanischen Religion in ihren spezifischen historischen und kulturellen Situationen, in ihrem besonderen kulturellen Kontext dargestellt werden. Sie sollen so elementarisiert werden, dass sie von den Schülern/innen ohne Verzerrungen und unangemessene Einseitigkeiten verstanden werden<sup>86</sup>. Dabei müssen Religionslehrer/innen und Schüler/innen in den Religionsbüchern authentische Informationen finden, so dass die Anhänger der afrikanischen Religion sich verstanden sehen könnten, wenn sie das Buch läsen. Die fremde Religion soll von den Schülern/innen so angesehen werden, wie die Mitglieder dieser Religion sie sehen<sup>87</sup>. Deshalb sollten zentrale und fundamentale Texte, Riten, Feste, Gegenstände und Erfahrungen, nicht periphere Ausnahmen, vorgestellt werden<sup>88</sup>.

Zu den Kriterien der religionsdidaktisch angemessenen Darbietung von Beispielen aus der afrikanischen Religion gehören demnach Ehrfurcht in Wortwahl und Darstellung; die Auswahl von zentralen und nicht peripheren Elementen; Elementarisierungen ohne Verfälschungen; Einbettung in den kulturellen Kontext; die Möglichkeit, das ganz Andere wie auch das uns Verbindende zu erkennen; die Möglichkeit, das Bewahrenswerte ebenso wie das zu Verändernde und dabei die heute stattfindenden Umbrüche zu verstehen; die Motivation, mit kleinen ethnischen und religiösen Minderheiten in unserem Land menschenwürdig umzugehen.

#### **2. 3. 1. 4. Missionsdidaktische Kriterien**

Es ist heute schwierig geworden, für die Missionstätigkeit der Kirche Gründe anzugeben, die allgemein anerkannt werden. Bei vielen Menschen bestehen starke Aversionen gegen den oft oberflächlich dargestellten und verstandenen Absolutheitsanspruch der Kirche. Auch Vorwürfe wegen der oft mit der Kolonialisierung verquickten Missionierung leben immer wieder auf<sup>89</sup>. Daher lautet eine erste wichtige Aufgabe der Missionsdidaktik, dass die Schüler/innen sich ein

---

<sup>85</sup> Halbfas, Wurzelwerk, 76

<sup>86</sup> Vgl. Lähnemann, Weltreligionendidaktische Grundregeln, 53

<sup>87</sup> Vgl. Halbfas, Wurzelwerk, 40

<sup>88</sup> Vgl. Lähnemann, Weltreligionendidaktische Grundregeln, 54

<sup>89</sup> Vgl. Groß, Missionsdidaktische Grundregeln, 203

heute zutreffendes Bild von der Mission als Dialog und als Dienstangebot der Kirche machen können<sup>90</sup>.

Die Themen "Dritte Welt" und „Mission“ lassen die Schüler/innen häufig deshalb im Grunde kalt, weil sie ihnen in ihrer Lebenswelt nicht nahe genug kommen<sup>91</sup>. Die Frage dabei ist, welche Erfahrungen der Schüler/innen mit dem Kernbereich der Mission – dem umfassenden Heilwerden der Menschen durch ihr Vertrauen auf die bereits angebrochene Gottesherrschaft<sup>92</sup> – korrelieren können.

Der Mensch erlebt sich als Fragment, als unabgeschlossen und auf eine Ganzheit hin lebendes Wesen. Auch der Schüler/die Schülerin macht die Erfahrung, dass er selbst und sein Leben nicht alles sein kann und dass die Selbstverständlichkeiten seines Alltages fraglich und brüchig sein können. Vieles könnte anders und besser sein. „Schmerz und Sehnsucht bei sich und bei anderen“ können nach E. Groß der didaktische Schlüssel dafür sein, dass der Schüler/die Schülerin auf die Suche gehen, Fremdes sehen lernen, Routinen unterbrechen, Fremdes sich erschließen, vom ganz Anderen lernen und bereichert werden kann<sup>93</sup>.

Der Schüler/die Schülerin braucht dazu „Konfrontationen mit unerlösten Situationen und unerlösten Menschen“, aus dem eigenen Erleben in seinem Nahbereich als auch aus der Fremde, z. B. von ausgestoßenen und marginalisierten Menschen hier, von der unfruchtbaren Frau bis zu der ausgestoßenen Hexe in Schwarz-Afrika, von kriegesischen Nationalismen im früheren Jugoslawien bis zum mörderischen Stammesrassismus in Rwanda und vielem Anderen mehr<sup>94</sup>. Die Schüler/innen sollten dabei erkennen, wie die heutige Sicht und Praxis der Mission anders als früher sein will, nämlich all das umfassend, was heute mit Dialog, Inkulturation, Solidarität, menschlich fundierter Entwicklungsarbeit und der Anerkennung der vorrangigen Anwesenheit Gottes in allen Menschen umschrieben wird<sup>95</sup>.

Eine andere Möglichkeit der Korrelation des Themas „Mission“ mit der Lebenswelt der Schüler/innen wäre der Vorschlag von Groß, gerade die Abwehr und den Widerstand gegen Themen aus der "Dritten Welt" und der Mission zum Thema zu machen, weil in diesen Abwehrmechanismen auch eigene Probleme in der Lebensbewältigung zum Ausdruck kommen<sup>96</sup>.

Anders als beim Thema afrikanische Religion ist es sicherlich nicht schwer, unmittelbar betroffene Menschen aus dem Missionsbereich in die Schule zu holen, um durch konkrete Menschen die Mission lebendiger begreifbar werden zu lassen<sup>97</sup>.

Eine letzte Möglichkeit sieht Groß darin, dass die Schüler/innen durch ein Projekt aktiv werden können, z. B. durch eine Partnerschaft mit einer Schule aus einem Missionsgebiet<sup>98</sup>.

<sup>90</sup> Vgl. Groß, Missionsdidaktische Grundregeln, 203

<sup>91</sup> Vgl. Groß, Missionsdidaktische Grundregeln, 214

<sup>92</sup> Vgl. z. B. Groß, Missionsdidaktische Grundregeln, 212

<sup>93</sup> Vgl. Groß, Missionsdidaktische Grundregeln, 205

<sup>94</sup> Vgl. Groß, Missionsdidaktische Grundregeln, 211

<sup>95</sup> Vgl. Groß, Missionsdidaktische Grundregeln, 212f

<sup>96</sup> Vgl. Groß, Missionsdidaktische Grundregeln, 217

<sup>97</sup> Vgl. Groß, Missionsdidaktische Grundregeln, 219; vgl. Verweyen-Hackmann, Das Bildungspotential des Religionsunterrichts, 267

Kriterien für die missionsbezogenen Beiträge in den Religionsbüchern sollen demnach die folgenden sein: Wird das Thema Mission im Sinne von Heil, Heilwerden aller, der Menschen hier und in der Ferne, dargeboten? Wird also versucht, von den Unheilserfahrungen der Schüler/innen auszugehen? Wird die häufige Ablehnung der Mission direkt thematisiert? Wird die heutige Mission dargestellt als Dialog und Angebot von umfassendem, nicht nur jenseitigem oder nur diesseitigem Heil? Werden wichtige und sichtbare Inkulturationsbeispiele angeboten? Wird die religiöse und kulturelle Einbahnstraße zu Austauschmöglichkeiten erweitert? Wird dazu ermuntert, dass Personen über ihre Erfahrungen aus der Missionsarbeit erzählen sollen? Wird ein sinnvolles und realistisches Projekt vorgeschlagen?

### **2. 3. 1. 5. Kirchengeschichtsdidaktische Kriterien**

Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, wollte man eine Kirchengeschichts-Didaktik skizzieren. Deshalb sollen hier lediglich einige didaktische Kriterien dargelegt werden, um später die wenigen auf Schwarz-Afrika bezogenen Beiträge aus den Religionsbüchern zu bewerten.

Im kirchengeschichtlichen Teil des Religionsunterrichts sollen die Schüler/innen sich mit den im Laufe der Zeit unterschiedlichen Beziehungen der Menschen, speziell der Christen, zur Kirche befassen, ebenso mit den unterschiedlichen Antworten der Kirche und der einzelnen Christen auf die Herausforderungen der jeweiligen Zeit und der jeweiligen Gesellschaft. Deshalb muss der Kirchengeschichtsunterricht letztlich die Gottesfrage stellen, nämlich wie Christen auf den Anruf Gottes durch ihr Leben geantwortet haben<sup>99</sup>.

Eminent wichtig dabei ist die kontextuelle Ausrichtung, d. h. die Schüler/innen müssen lernen zu beachten, dass auch die Kirche immer in einem historischen Prozess lebte und somit alle Ereignisse und Personen nur dann angemessen verstanden werden können, wenn man sie in den geistigen, religiösen, kulturellen, politischen, gesellschaftlichen Kontext der jeweiligen Zeit – z. B. in den des Kolonialismus – stellt<sup>100</sup>. Das kann allerdings die Schwierigkeit mit sich bringen, dass die historischen Ereignisse, Prozesse und Personen wenig mit der heutigen Lebenssituation der Schüler/innen gemeinsam haben und dadurch eine Korrelation sehr schwierig wird.<sup>101</sup>

Ein kirchengeschichtliches Ereignis oder eine Person/Personengruppe kann dann auch umgekehrt den Kontext der betroffenen Zeit erhellen. Diese Kontextualität ist im Bereich der Kirchengeschichte deshalb besonders wichtig, weil es hier häufig um Wertungen, um Heiligkeit oder um Schuld und Versagen, um Nähe oder Ferne der Kirche und der Christen zum Evangelium Jesu Christi geht<sup>102</sup>. Die Kontextualität mahnt Religionslehrer/innen und Schüler/innen, nicht aus sicherer Distanz heraus allzu radikale Urteile über vielleicht schuldig gewordene Christen früherer Zeiten zu fällen. Voraussetzung dafür sind hinreichende Informationen, kont-

<sup>98</sup> Vgl. Groß, Missionsdidaktische Grundregeln, 221f

<sup>99</sup> Vgl. König, Kirchengeschichtsdidaktische Grundregeln, 182

<sup>100</sup> Vgl. König, Kirchengeschichtsdidaktische Grundregeln, 184; vgl. Frisch, Fachdidaktik Religion, 158

<sup>101</sup> Vgl. Ruppert, G., Geschichte ist Gegenwart, 98-102



rastive Quellen, verschiedene Sichtweisen, auch über diejenigen, die gesellschaftlich „unten“ standen und zu leiden hatten<sup>103</sup>.

Da im Religionsunterricht nur wenige kirchengeschichtliche Themen erarbeitet werden können, müssen sie nicht nur exemplarisch für eine Zeitepoche sein, sondern auch für ein existenzielles Problem, das die Schüler/innen in ihrer Lebenserfahrung trifft und dadurch eine Korrelation ermöglicht<sup>104</sup>. Denn nach christlichem Verständnis ereignen sich Heils- und Unheilsgeschichte stets in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Schließlich soll der Kirchengeschichtsunterricht den Schülern/innen ermöglichen, Konsequenzen für Gegenwart und Zukunft zu ziehen; was einmal an Bösem geschah (Sklaverei und Apartheid z. B.), soll auch unter anderen Bedingungen und ähnlichen Gesichtern auf keinen Fall wieder passieren. Die Schüler/innen sollen auch bedenken, was aus der Vergangenheit bewahrt werden sollte<sup>105</sup>.

Kriterien für Schwarz-Afrika betreffende Themen aus der Kirchengeschichte in den Religionsbüchern sollen sein, ob insgesamt ausreichende Informationen angeboten werden; ob die Gottesfrage – im Unterschied zum sonstigen Geschichtsunterricht – lebendig wird; ob auch das vielfältige Versagen der Kirche im Bereich der Mission und die auf lange Sicht hin problematischen Entwicklungen benannt werden; ob auch die „Verlierer“ der Geschichte beachtet werden; ob die Kontextualität angemessen beachtet wird; ob die Themen mit existenziellen heutigen Lebenserfahrungen der Schüler/innen korrelieren; ob bedeutsame Erkenntnisse für Gegenwart und Zukunft ermöglicht werden.

---

<sup>102</sup> Vgl. Frisch, Fachdidaktik Religion, 158

<sup>103</sup> Vgl. König, Kirchengeschichtsdidaktische Grundregeln, 195

<sup>104</sup> Vgl. König, Kirchengeschichtsdidaktische Grundregeln, 193; vgl. Frisch, Fachdidaktik Religion, 160

<sup>105</sup> Vgl. König, Kirchengeschichtsdidaktische Grundregeln, 187f; vgl. Halbfas, Wurzelwerk, 36

### 2. 3. 1. 6. Entwicklungspsychologische Angemessenheit

Um die auf Schwarz-Afrika bezogenen Beiträge in den Religionsbüchern einschätzen zu können, muss auch die religiöse Entwicklung der Schüler/innen beachtet werden. Deshalb sollen dazu einige Gedanken aus dem in Frage stehenden Lebensalter dargestellt werden, vor allem soweit sie mit den Problemen der "Dritten Welt" und fremder Religionen verbunden sind.

Die Entwicklung des Jugendlichen ist kein einheitlich fortschreitender Prozess, sondern ein Geflecht sich vielfältig überschneidender Entwicklungen, die von verschiedenen Faktoren abhängen. Die kognitiven, moralischen und emotionalen Niveaus können sehr verschieden sein. Diese große Streubreite des Entwicklungsverlaufs erschwert den Unterricht <sup>106</sup>.

Fraas zählt die Orientierungsstufe (10-12 Jahre) zur Kindheit und unterteilt die darauf folgende Phase der Jugendzeit in die Zeiten der Pubertät (13/14-16/17 Jahre), der Adoleszenz (17/18-22/23 Jahre) sowie das frühe Erwachsenenalter <sup>107</sup>. Die Abgrenzungen sind nicht ganz eindeutig. Der Beginn der Jugendzeit könnte aber mit dem Eintreten der Pubertät gekennzeichnet werden. Die Phase der Pubertät fällt demnach wie die der Orientierungsstufe in die Zeit der Sekundarstufe I, also in den Lebens- und Entwicklungsabschnitt, für den die Religionsbücher analysiert werden sollen.

Wie Schweitzer darlegt, müssen neben der kognitiven Entwicklung auch die persönliche Lebensgeschichte und die stärker gesellschaftsbezogene religiöse Sozialisation beachtet werden. Bei der Lebensgeschichte hat der Religionslehrer/die Religionslehrerin es mit einer Fülle von oft einmaligen Ereignissen und Erfahrungen zu tun. Folglich kann man eine Lebensgeschichte nicht verallgemeinern <sup>108</sup>. Erikson deutet die Lebensgeschichte als „Lebenszyklus“, als „eine geordnete Abfolge von Krisen, die dem Leben zugrunde liegen“ <sup>109</sup>, so dass diese Sicht der Lebensgeschichte auch allgemeine und eine Schülergruppe verbindende Züge trägt. Zusammen mit der jeweiligen Lebensgeschichte sind auf Grund der vielfältigen sozialen und geschichtlichen Einbindungen jedes Menschen auch gesellschaftliche Zusammenhänge zu erkennen, die die Entwicklung der Schüler/innen zu einem erheblichen Teil mitbestimmen <sup>110</sup>. Diese „religiöse Sozialisation“ ist heute einem starken Wandel unterzogen und bei den Schülern/innen sehr uneinheitlich.

Mit etwa 11 Jahren, also etwa zu Beginn der Orientierungsstufe, geht nach Piaget das konkret-operative in das formal-operative Denken über <sup>111</sup>. Nach Fowler herrscht noch die zweite Stufe der Glaubensentwicklung vor, d. h. die bildhafte Sprache wird noch eindimensional-wörtlich verstanden <sup>112</sup>. Allmählich erwacht der kritische Realismus <sup>113</sup>. In dieser Zeit herrschen

<sup>106</sup> Vgl. Fraas, Die Religiosität des Menschen, 228

<sup>107</sup> Vgl. Fraas, Die Religiosität des Menschen, 219, 228

<sup>108</sup> Vgl. Schweitzer, Lebensgeschichte und religiöse Entwicklung, 534

<sup>109</sup> Vgl. Schweitzer, Lebensgeschichte und religiöse Entwicklung, 537

<sup>110</sup> Vgl. Schweitzer, Lebensgeschichte und religiöse Entwicklung, 535

<sup>111</sup> Vgl. Grom, Religionspädagogische Psychologie, 287

<sup>112</sup> Es sei daran erinnert, dass Fowler und auch Oser im Anschluss an Piagets zentrale Erkenntnisse einer gestuften kognitiven Entwicklung eine Stufentheorie der Glaubensentwicklung erarbeitete. Vgl. Fowler u. a., Glaubensentwicklung und Erziehung, 7f

Vertrauen zum Leben, Empfindsamkeit gegenüber Kritik, ein rigoristisches Gerechtigkeitsgefühl, Verständnis für fremde Lebenslagen vor; die Wahrheitsfrage wird gestellt; die Neugier nach dem Woher wächst, auch das Verstehen von Zusammenhängen; die meisten Kinder haben vielfältige Interessen; herausragende Persönlichkeiten und ungewöhnliche Ereignisse fesseln sie<sup>114</sup>. Auch das Bewusstwerden der sozialen Verantwortung ist so weit fortgeschritten, dass die Welt zum Thema werden kann<sup>115</sup>. Mit der kognitiven Entwicklung treten u. a. Fragen nach der Absolutheit des eigenen Glaubens und nach der Wahrheit der anderen Religionen auf<sup>116</sup>.

Die Hauptaufgabe des Jugendalters besteht in der endgültigen Abnabelung von den Eltern, im Aufbau einer selbstständigen, erwachsenen Persönlichkeit und Ich-Identität. Die Stufe des „konventionellen Glaubens“ sollte in die des „individuierenden und reflektierenden Glaubens“ (Fowler) übergehen<sup>117</sup>. Die psychosoziale Krise dieser Lebensphase nennt Erikson „Identität gegen Identitätskonfusion“. Diese Krise kann man trotz möglicher Verschiebungen und Differenzen bei den Schülern/innen dem Alter der Sekundarstufe I zuordnen<sup>118</sup>.

Beile macht aufgrund seiner Untersuchungen über die religiösen *Emotionen* der 15-20-jährigen Jugendlichen darauf aufmerksam, dass in dieser Altersstufe vor allem die *kognitiven* Veränderungen für den Übergang auf die folgende Stufe des religiösen Urteils verantwortlich sind. Der Autor bezieht sich auf die Stufung von Oser, hier vor allem auf die Stufen zwei - „Do ut des“ – (möglich etwa von 7 bis 11/12 Jahren) und drei - „Deismus“ - (möglich etwa ab 11/12 Jahren) sowie Stufe vier - „religiöse Autonomie und Heilsplan“ – (ab etwa 14 Jahren möglich)<sup>119</sup>. Außer dieser Einschränkung der Bedeutung der emotionalen Entwicklung und Veränderung ist auch wichtig, dass Beile solche Emotionen bei den Jugendlichen als besonders lebendig angetroffen hat, die für das Lernen im Zusammenhang mit Themen aus Schwarz-Afrika weniger bedeutsam sind, z. B. Glück, Dankbarkeit, Vertrauen, Freude, Geborgenheit. Diese Gefühle werden wir jedoch bei den Gebeten aus Schwarz-Afrika wiederfinden. Gefühle wie Solidarität und Empathie werden von Beile nicht genannt. Das Gefühl der Schuld wurde von ihm nur selten bei den Jugendlichen angetroffen. So könnte man den Schluss ziehen, dass der Religionslehrer/die Religionslehrerin beachten soll, dass die emotionale religiöse Entwicklung für unseren Themenbereich und für die Altersstufe der Sekundarstufe I weniger wichtig als die kognitive Entwicklung ist<sup>120</sup>.

Im kognitiven Bereich braucht der Jugendliche jetzt nicht mehr so sehr konkrete, anschauliche Stützen, um Informationen aufzunehmen, sondern er lernt verstärkt, hypothetisch zu denken

---

<sup>113</sup> Vgl. Fraas, Die Religiosität des Menschen, 219. Nach meinen Erfahrungen in der Grundschule sind die meisten Kinder mit 10 Jahren kognitiv weiter entwickelt.

<sup>114</sup> Vgl. Fraas, Die Religiosität des Menschen, 219

<sup>115</sup> Vgl. Fraas, Die Religiosität des Menschen, 221

<sup>116</sup> Vgl. Fraas, Die Religiosität des Menschen, 223

<sup>117</sup> Vgl. Fraas, Die Religiosität des Menschen, 229; vgl. Grom, Religionspädagogische Psychologie, 303ff

<sup>118</sup> Vgl. Schweitzer, Lebensgeschichte und religiöse Entwicklung, 537, 540, 548

<sup>119</sup> Vgl. Beile, Religiöse Emotionen und religiöses Urteil, 54-57

<sup>120</sup> Vgl. Beile, Religiöse Emotionen und religiöses Urteil, 223f

und zu experimentieren. Er/sie ist dabei nicht mehr so sehr wie vorher an konkrete Bezüge gebunden<sup>121</sup>. Nach Piaget beginnen in der Pubertät die formalen Denkopoperationen, das bedeutet, der/die Jugendliche kann hypothetisch denken. Nicht mehr die konkreten Denkopoperationen sind nun in erster Linie relevant, sondern mehr die formalen und damit die Möglichkeit, das Zukünftige und Hypothetische zu denken<sup>122</sup>.

Der junge Mensch kann sich an Werten orientieren und ist dabei nicht mehr vollständig an das Faktische gebunden. Er/sie kann mögliche Antworten auf Problemsituationen entwerfen<sup>123</sup>. Der Blick geht über die unmittelbare geistige Umgebung hinaus und weitet sich aus auf andere Gemeinschaften. Er/sie wird fähig, die Verantwortung für sich und sein/ihr Leben zu übernehmen. Er/sie sucht nach dem Sinn seines/ihrer Lebens und nach der eigenen Identität.

Die kognitive Entwicklung und die Lebenserfahrungen stürzen den/die Jugendliche/n auch in intellektuelle Glaubensprobleme. Er/sie lässt nur noch gelten, was den eigenen Erfahrungen entspricht<sup>124</sup>. Die herkömmliche Theodizee-Frage: „Wie kann Gott das zulassen, wenn er ein gütiger Gott ist?“ wird zu einer Anthropodizee-Frage: „Wie können Menschen so etwas tun oder zulassen?“, z. B. die Sklaverei<sup>125</sup>. Es entstehen u. a. auch Fragen nach der Pluralität der Religionen und damit nach der Wahrheit und Glaubwürdigkeit des eigenen Glaubens<sup>126</sup>.

Der/die Jugendliche will selbst handeln und entscheiden, so dass Gott nicht mehr unbedingt notwendig zu sein scheint<sup>127</sup>. Hier hinein gehört auch der „Schüler-Atheismus“; er ist eine argumentativ vorgebrachte Ablehnung Gottes<sup>128</sup>. Gott entweicht für ihn in eine andere Sphäre der Wirklichkeit. Oser kennzeichnet diese Entwicklungsphase so: „Stufe 3 (der Glaubensentwicklung): Das menschliche Wesen ist unabhängig von einem letztgültigen Sein (Gott). Es hat die volle Verantwortung für sein Leben und für die Dinge dieser Welt. Freiheit, Sinn, Hoffnung sind an die eigenen Entscheidungen gebunden. Das Ultimate (Gott) ist davon getrennt. Es hat (vielleicht) seinen eigenen Tätigkeitsbereich. Freiheit, Hoffnung und Sinn, die in der Ganzheit des Ultimatens ruhen, sind verschieden von den entsprechenden menschlichen Begriffen. Trans-

<sup>121</sup> Vgl. Lämmermann, Religionsdidaktik, 53

<sup>122</sup> Vgl. Grom, Religionspädagogische Psychologie, 287

<sup>123</sup> Vgl. Tröger, Das Afrikabild bei deutschen Schülerinnen und Schülern, 32f

<sup>124</sup> Vgl. Fraas, Die Religiosität des Menschen, 242; vgl. Grom, Religionspädagogische Psychologie, 289

<sup>125</sup> Vgl. Fraas, Die Religiosität des Menschen, 255

<sup>126</sup> Vgl. Fraas, Die Religiosität des Menschen, 242

<sup>127</sup> Vgl. Lämmermann, Religionsdidaktik, 57

<sup>128</sup> Vgl. Fraas, Die Religiosität des Menschen, 239

zendentes ist außerhalb der Freiheit des Individuums, stellt aber dort eine fundamentale Ordnung von Welt und Leben dar.“<sup>129</sup> Die Bereiche des Menschen und Gottes werden voneinander getrennt und als unabhängig aufgefasst; es herrscht meistens eine Art „friedlicher Koexistenz“. Letztlich sind alle menschlichen Handlungen unabhängig von einer religiösen Macht. Das Religiöse befindet sich in einer anderen Sphäre<sup>130</sup>. Der/die Jugendliche ist dadurch für eine pantheistisch-mystische Religiosität aufgeschlossen, nicht für eine institutionalisierte Religiosität der Kirchen<sup>131</sup>.

Es müssen folglich für den Unterricht drei bzw. mit Einschränkung vier Aspekte miteinander verknüpft werden, damit der Unterricht dem Entwicklungsprozess der Schüler/innen möglichst nahe kommt: die gesellschaftlich-religiöse Sozialisation, die lebensgeschichtlichen, lebenszyklischen Erfahrungen, die kognitive sowie die emotionale Entwicklungsstufe. Der Religionslehrer/die Religionslehrerin soll sich aber nicht nur an die gegebenen Voraussetzungen anpassen, sondern auch versuchen, sie ein Stück weit zu überschreiten, um die Entwicklung der Schüler/innen voranzutreiben<sup>132</sup>.

Folgende besondere Konsequenzen könnten für unseren Themenbereich und die Analyse der Religionsbücher (auch des Religionsunterrichts) gezogen werden: Der/die Jugendliche kann sich verstärkt für das Ferne, Fremde und Ungewöhnliche interessieren. Ob er/sie es wirklich realisiert, ist ein anderes Problem. Er/sie gewinnt sukzessiv in einem langen Prozess Toleranz und Empathie (Annahme) gegenüber *den* Menschen, die anders sozialisiert sind. Er/sie lernt, darüber nachzudenken, dass und warum andere Menschen anders leben, glauben und denken. Dadurch kann er/sie sich mit fremden Religionen und Weltanschauungen auseinander setzen, ohne den eigenen Standort aufgeben zu müssen<sup>133</sup>.

Der Schüler/die Schülerin kann hypothetisch denken und dadurch z. B. alternative Möglichkeiten etwa in den Bereichen Mission, Entwicklungsarbeit, Übernahme fremder Lebensgestaltungen abwägen. Er/sie kann diesen Problemen auf den Grund gehen, dabei komplexe und multikausale Zusammenhänge erkennen<sup>134</sup>. Er/sie kann z. B. verstehen, dass für die meisten Probleme in der "Dritten Welt" und in Schwarz-Afrika die Menschen und nicht ein anonymes Schicksal die Verantwortung tragen. Der Schüler/die Schülerin ist grundsätzlich in der Lage, zu den erkannten Problem- und Entscheidungssituationen wertorientiert Stellung zu nehmen, z. B. betreffs der Übernahme von Modellen aus den Industrieländern.

<sup>129</sup> Oser, Genese und Logik der Entwicklung, in: Nipkow, Glaubensentwicklung, 52

<sup>130</sup> Vgl. Oser, Genese und Logik der Entwicklung, in: Nipkow, Glaubensentwicklung, 54

<sup>131</sup> Vgl. Fraas, Die Religiosität des Menschen, 257

<sup>132</sup> Vgl. Schweitzer, Lebensgeschichte und religiöse Entwicklung, 546f

<sup>133</sup> Vgl. Fraas, Die Religiosität des Menschen, 240f; vgl. Grom, Religionspädagogische Psychologie, 287f

<sup>134</sup> Vgl. Grom, Religionspädagogische Psychologie, 288

Religionsbuch-Autoren (und mehr noch die Religionslehrer/innen) müssen damit rechnen, dass die Schüler/innen es ablehnen, die hier in Frage stehenden Themen, vor allem die der (Kirchen-) Geschichte, der politischen, sozialen, wirtschaftlichen Entwicklung, mit der Gottesfrage zu verbinden. Sie kann wohl nur unaufdringlich angeboten werden. Die Motivation zur eigenen menschlichen Mitverantwortung könnte auf fruchtbareren Boden fallen.

### 2. 3. 2. Sachgerechtigkeit

Es ist notwendig, die einzelnen Bereiche und Themen, die in einem Religionsbuch im Hinblick auf Schwarz-Afrika zu finden sind, auch innerhalb der zugehörigen Wissenschaft oder Lebenswirklichkeit zu beurteilen. Um das zu ermöglichen, sollen hier die in Frage stehenden Themenkomplexe so umfassend dargestellt werden, dass der Leser einen gewissen Überblick über sie gewinnt und erkennen kann, welchen Stellenwert ein Bild oder ein Text im Gesamt dieses Komplexes einnimmt. Aus diesem Grund kann es notwendig sein, ein wichtiges und umfangreiches Thema relativ umfassend darzustellen, obwohl es in den Religionsbüchern nur sporadisch angeboten wird. Dadurch soll erkennbar werden, ob ein weit gespanntes Thema sachgerecht elementarisiert wurde. Das impliziert allerdings auch eine gewisse Vorentscheidung des Autors dahin gehend, dass er bestimmt, was im Kontext Schwarz-Afrika besonders wichtig ist, z. B. die Sklaverei, die afrikanische Religion, die Missionstheologie seit dem II. Vatikanischen Konzil, die Inkulturation, die Landwirtschaftspolitik in Schwarz-Afrika, heute notwendige Entwicklungsarbeit.

Um die sachgerechte Darbietung eines Themas zu gewährleisten, müssen selbstverständlich die entsprechenden Wissenschaften und ebenso die Erfahrungen der in diesen Bereichen Handelnden (der Missionare, Entwicklungsarbeiter, Journalisten und vor allem der einheimischen Praktiker) befragt werden. Alle Themen eines Religionsbuches sollen für die Schüler/innen existenziell und damit auch theologisch relevant sein und „im Horizont der Offenbarung“ gedeutet und verarbeitet werden<sup>135</sup>, aber sie enthalten auch einen sehr wichtigen *sachlichen* Anteil, der nicht vernachlässigt werden darf und der deshalb den Schülern/innen korrekt dargestellt werden muss. Der Religionslehrer/die Religionslehrerin erwartet ja zu Recht verlässliche Sachinformationen, um sie den Schülern/innen weitergeben zu können.

Diese Notwendigkeit zeigt sich besonders im Bereich der Entwicklungspolitik, Entwicklungshilfe und Entwicklungsarbeit. Gerade hier sind die politische und die Wirtschaftswissenschaft zu befragen, was z. B. Entwicklung heute bedeuten kann, welche Fehler aufgrund unvollkommener Theorien und falscher Politik gemacht wurden, wo die tieferen Ursachen für manche Katastrophen liegen, welche Methoden nach den Erfahrungen der letzten Jahrzehnte mehr Erfolg bringen könnten. Um aber die wirtschafts- und entwicklungspolitischen Erkenntnisse im Horizont des christlichen Glaubens in eine menschenwürdige Praxis umsetzen zu können, soll

die christliche Soziallehre befragt werden, die im Bereich der Entwicklungsarbeit besonders durch „Misereor“, das Bischöfliche Hilfswerk gegen Hunger und Krankheit in der Welt, vertreten wird.

Ein Beitrag über *Entwicklungsarbeit* in einem Religionsbuch ist demnach sachgerecht, wenn er mit dem gegenwärtigen Erkenntnisstand und den Erfahrungen der Wirtschaftswissenschaft und der christlichen Soziallehre in diesem Bereich zusammen passt. (Es ist z. B. heute nicht mehr sachgerecht, die überholten „Teufelskreise der Armut“ in einem Religionsbuch anzubieten.) Auch die u. U. unbewussten Signale, die Texte und Bilder aussenden können, müssen in diesem Sinne sachgerecht sein.

Da Schwarz-Afrika weitgehend (noch) als Missionsgebiet angesehen wird, wird das Thema „*Mission*“ in den Religionsbüchern sehr häufig in Verbindung mit Schwarz-Afrika dargeboten. Ob dieses Thema sachgerecht dargestellt wird, hängt davon ab, ob die Missionstheologie des II. Vatikanischen Konzils und der Zeit danach die Basis für die Texte und Bilder zu diesem Themenbereich bildet bzw. ob eine andere missionstheologische Position als solche benannt wird. Es wäre meines Erachtens z. B. nicht theologisch sachgerecht, ohne einen entsprechenden Hinweis die Missionstheologie eines Franz Xaver oder Daniélou anzubieten.

Textliche und bildliche Aussagen zur Missionstheologie sind also dann sachgerecht, wenn sie auf dem Stand der missionstheologischen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils sind bzw. wenn andersartige Positionen als solche angezeigt werden.

Ein weiterer Themenbereich ist die *afrikanische Religion*. Sie wird in der Religionswissenschaft von christlichen Theologen dargestellt. Da die Literatur über die afrikanische Religion aus christlicher Sicht und nicht von überzeugten Anhängern dieser Religion geschrieben wurde<sup>136</sup>, ist die Gefahr von Vorurteilen nicht ganz von der Hand zu weisen, besonders bei solchen afrikanischen Autoren, die aus dieser Religion heraus Christen geworden sind. Aber eine deutlich zu erkennende Sympathie und langjährige Beschäftigung der europäischen und afrikanischen Autoren mit der afrikanischen Religion gibt die berechtigte Hoffnung, dass sachgerecht dargestellt wird, was die Afrikaner in ihrer traditionellen Religion glaubten bzw. glauben und wie sie ihr Leben aus dem Glauben heraus gestalteten bzw. gestalten. Dazu gehören sowohl die Gemeinsamkeiten, die für ganz Schwarz-Afrika gelten, als auch die regionalen Unterschiede. Ein wesentlicher Teil einer sachgerechten Darstellung sind die Bezeichnungen für die afrikanische Religion; denn Menschen, die außerhalb dieser Religion leben, versuchen durch ihre Bezeichnungen, den Kern der afrikanischen Religion zu benennen und zeigen dadurch, wie sie diese Religion einschätzen.

Sachgerechtigkeit in diesem Bereich bedeutet also, dass die afrikanische Religion bzw. Teilbereiche von ihr so dargeboten werden, wie erfahrene Autoren aus Schwarz-Afrika selbst oder aus anderen Ländern sie aus Erfahrung mit Respekt und Anerkennung beschreiben.

<sup>135</sup> Vgl. Weidmann, Didaktik des Religionsunterrichts, 168

<sup>136</sup> Es war keine Darstellung der afrikanischen Religion zu finden, die nicht von einem christlichen Autor stammte.

Alle *geschichtlichen Themen*, hier vor allem die Sklaverei, die Apartheid und die Ausbreitung des Islam in Schwarz-Afrika, müssen selbstverständlich historisch richtig und ausgewogen beschrieben werden, soweit historische Wahrheit überhaupt möglich und darstellbar ist. Sie kann ja insofern nur begrenzt erfasst werden, als alle positiven Aussagen zur Geschichte zahllose andere außer Acht lassen müssen und stets die Gefahr von Einseitigkeiten besteht. Aber das, was in den Religionsbüchern über historische Ereignisse geschrieben oder bildlich dargestellt wird, muss möglichst exemplarisch und treffend den gesamten Themenkomplex beleuchten und vielleicht auch die Dimensionen des nicht Dargestellten andeuten.

Deshalb müssen in dieser Arbeit die Darlegungen über historische Ereignisse im Vergleich zu den wenigen Erwähnungen in den Religionsbüchern relativ ausführlich sein. Es soll ja auch im späteren Verlauf dieser Arbeit begründet werden können, was u. U. in den Religionsbüchern trotz seiner Wichtigkeit zu kurz kommt oder fehlt.

Historische Ereignisse sind demnach dann sachgerecht dargestellt, wenn sie nach den – notwendigerweise immer partiellen - Erkenntnissen der Historiker sich so ereignet haben; wenn Unsicherheiten oder unterschiedliche Einschätzungen als solche benannt werden und wenn die exemplarisch vorgestellten Einzelereignisse den Kern des gesamten Themenbereiches ohne Einseitigkeiten erkennen lassen.

### 3. Überblick über die Texte und Bilder

Zum Abschluss dieses ersten Kapitels soll ein Überblick über das zu analysierende Material aus den Religionsbüchern gegeben werden, um einen Eindruck über das breite Spektrum der Einzelthemen und um in quantitativer Hinsicht eine Übersicht über die inhaltlichen Schwerpunkte zu gewinnen. Aufs Ganze gesehen, wird Schwarz-Afrika sehr oft erwähnt. In den 122 durchgesehenen Religionsbüchern, darunter 6 Kirchengeschichtsbücher, sind ca. 400 Beiträge zu finden, die mehr oder weniger ausdrücklich mit Schwarz-Afrika in Verbindung stehen. Diese Beiträge werden im Folgenden nach Themenschwerpunkten geordnet.

Es gibt bei den einzelnen Themen viele Überschneidungen, z. B. bei ausdrücklicher Verkündigung und einfachem Gespräch; Taufe und Mission; bei Hunger, Nahrung, Krankheit und sauberem Wasser; Verkündigung, Gebetsgottesdienst und Eucharistie. Die Darbietungen in den Religionsbüchern werden jeweils nach dem hervorstechendsten Merkmal eingeordnet. Sind zwei oder drei Motive in einem Text oder Bild gleich stark vertreten, werden sie mehrfach gezählt, weil die Häufigkeit der verschiedenen Inhalte und Motive sichtbar werden soll.

3. 1. Thematische Schwerpunkte	Beispiele
Theologie der Mission, insgesamt	67
Bibelzitate	22
Konzilstexte	8



andere Texte	37
Theologie der Religionen	19
Aussagen zur afrikanischen Religion, insgesamt	31
Bezeichnungen für die afrikanische Religion	21
Gottesvorstellungen	2
Ahnenverehrung	1
Traditionelle afrikanische Gebete	6
Tanz	1
Traditionelle afrikanische Literatur	2
Traditionelle afrikanische Kunst (dieselben wie bei „Gottesvorstellungen“)	2
Christliche afrikanische Kunst	19
darunter das äthiopische Hungertuch	11
Der Islam in Schwarz-Afrika	14
Geschichte bis hin zur Gegenwart, insgesamt	35
Sklaverei	8
Märtyrer in Schwarz-Afrika	4
Rassismus und Apartheid	2
Die Menschenrechte	1
Von der europäisch geprägten Missionskirche zur afrikanischen Ortskirche	20
Zur heutigen Kirche in Schwarz-Afrika, insgesamt (z. T. im Vorigen enthalten)	45
Zahlenangaben über die Kirche in Afrika	6
Wortverkündigung	10
Taufe	10
Gottesdienste	9
Krankensalbung	3
Afrikanische christliche Gebete	3
Beispiele für Inkulturation (in den vorigen Beispielen enthalten)	18

Darstellungen der Weltkirche einschl. der afrikanischen Kirche	23
darunter Sternsinger mit einem Schwarzen	7
sowie Bilder von Sieger Köder mit 1 bzw. 3 Schwarzen	12
Die allgemeine Situation der Weltwirtschaft und der Entwicklungsländer	5
Die Einbindung Schwarz-Afrikas in den Welthandel	3
Entwicklungshilfe allgemein, mit ausdrücklicher Nennung Afrikas, insgesamt	16
„Gebt dem Hungernden einen Fisch!“	1
Teufelskreise, Hungergürtel und Weltkarten mit den Hungerländern	7
Die Entwicklungsarbeit von deutschen Hilfswerken	7
Straßen- und Waisenkinder	3
Schwerpunkt „umfassende Evangelisierung“	1
Schwerpunkt Wasser	5
Schwerpunkt Hunger, insgesamt	34
Schwerpunkt Nahrungsmittelhilfe	5
Plakative Hinweise auf Hunger	13
Darstellung von hungernden Kindern und Aufforderung zur Hilfe	11
Informationen über den Hunger	5
Schwerpunkt Krankheit – Gesundheit, insgesamt	18
darunter Beispiele zur Lepra	12
Schwerpunkt Krieg, Gewalt und Kindersoldaten	5
Schwerpunkt Flüchtlinge	4
Schwerpunkt Ausbildung und Schule	6
Kinderarbeit	2
Schwerpunkt alltägliches Leben	2
Allgemeine menschliche Probleme	2
Die Menschheit - eine Gemeinschaft	8
Offene Bilder	6

Es zeigt sich, dass die im engeren Sinne theologischen Themen (Mission, Islam, afrikanische Religion, Kirche, religiöse Kunst, Sakramente, Gebete) etwa 240 mal angeboten werden. Man kann feststellen, dass die im engeren Sinne theologischen Themen (Mission, Christentum in Schwarz-Afrika, Verkündigung) etwa ab 1992 weniger angeboten wurden als vorher. Themen aus dem sozialen und armutsorientierten Bereich sind ca. 95 mal zu finden, historische und politische Themen (ohne kirchengeschichtliche und wirtschaftspolitische Inhalte) nur etwa 11 mal. Es ist also außer in den letzten Jahren ein sehr deutliches Übergewicht der spezifisch religiösen Inhalte zu erkennen.

Wenn man die heute häufige Ablehnung von Religion und Kirche durch sehr viele Schüler/innen der Sekundarstufe I, die auch entwicklungspsychologisch bedingt ist, bedenkt, dann kann diese starke Dominanz der kirchlich-religiösen Inhalte überraschen. Ebenso bemerkenswert ist die Tatsache, dass die armutsorientierten und vor allem die politischen Probleme relativ schwach vertreten sind. Das gilt auch für die 70er Jahre, als der „problemorientierte Religionsunterricht“ nach den Ausführungen von Weidmann in der Gefahr stand, zu einem Sozial- oder Politikunterricht zu werden<sup>137</sup>. Man kann also nicht sagen, dass der mit Schwarz-Afrika verbundene Themenbereich von der Problemorientierung und stärkeren Politisierung in den Religionsbüchern profitiert hat.

Der Zeitraum der durchgesehenen Religionsbücher reicht von 1954 (Rösseler, Lebendiger Glaube. Ihr sollt meine Zeugen sein) bis 2000 (Hilger, Reli 9. Unterrichtswerk für katholische Religionslehre an Hauptschulen). Die Erscheinungsjahre der Kirchengeschichtsbücher reichen von 1959 (Gottschalk, Kirchengeschichte) bis 1968 (Läpple, Kirchengeschichte in Längsschnitten). Wenn man die Häufigkeit der einzelnen Themen den Erscheinungsjahren der Religionsbücher zuordnet, lassen sich keine signifikanten, durchgängigen Änderungen oder Entwicklungen bei den Schwerpunkten erkennen.

Die Religionsbuch-Autoren folgen in dem hier behandelten, allerdings engen Themenkomplex kaum einigen gesellschaftlichen Trends, die die Akzeptanz des christlichen Glaubens und der Kirche zumindest in der herkömmlichen Form beeinflussen. Kehl macht z. B. darauf aufmerksam, dass die Religion weithin zu einer rein „subjektiven, der persönlichen Intimsphäre angehörenden Gefühlssache“ geworden sei. Nicht die „Außenorientierung“, sondern viel stärker die „Innenorientierung“ stehe im Vordergrund der heutigen „Erlebnisgesellschaft“<sup>138</sup>. Ein besonders starkes Kennzeichen dieser Erlebnisgesellschaft sei „ihre schwindende Solidarität [...] auch mit denen, die oft genug ums Überleben kämpfen“<sup>139</sup>. Wenn diese Diagnose richtig ist, kann man also feststellen, dass die Religionsbücher keine Spiegelbilder der gesellschaftlichen Entwicklungen sind und durchaus Alternativen aus christlichem Geist anbieten.

---

<sup>137</sup> Vgl. Weidmann, Didaktik, 39

<sup>138</sup> Vgl. Kehl, Wohin geht die Kirche?, 37, 39

<sup>139</sup> Vgl. Kehl, Wohin geht die Kirche?, 42

### **3. 2. Welche Themen über Schwarz-Afrika könnte ein Religionslehrer von einem Religionsbuch erwarten?**

Welche Themen, die eine exemplarische Bedeutung über Schwarz-Afrika hinaus auch für die Lebenssituation deutscher Jugendlicher haben, könnte heute ein Religionslehrer/eine Religionslehrerin zusätzlich oder in größerem Umfang erwarten? (Wir werden darauf im abschließenden Kapitel noch ausführlicher zu sprechen kommen.)

Sinnvoll wären Beispiele über das allgemeine und speziell das religiöse Leben afrikanischer Jugendlicher; m. a. W. wie lebt in Schwarz-Afrika ein Jugendlicher mit seinen Problemen und in seiner spezifischen Situation? Weiterhin kann meines Erachtens eine häufigere und ausführlichere Darstellung des traditionellen und des christlich-liturgischen Tanzes als Ausdruck einer stärker leibbetonten Glaubenspraxis erwartet werden. Wünschenswert wären deutliche Angebote zum Thema Ahnenverehrung und ihre Sinnhaftigkeit im Gegensatz zum europäisch geprägten Individualismus. Auch Beispiele für die geistige und praktische Bedeutung ebenso wie die Gefahren der Großfamilie und des Clans wären sinnvoll. Die Darstellung der zahllosen, mehr oder weniger christlichen afrikanischen Kirchen, Sekten und Gruppierungen als Folge nicht gelungener Einwurzelung des Christentums oder/und als Beispiele religiöser Pluralität kann man erwarten. Religionslehrer/innen könnten sich auch zu Recht tiefer gehende Informationen über den afrikanischen Islam als Ausweitung unserer Kenntnisse über diese Weltreligion wünschen. Tiefer liegende, auch ambivalente Beispiele von Inkulturation, exemplarisch für verschiedenartige Inkulturationen auch in unserer europäischen Situation wären meines Erachtens didaktisch besonders wertvoll. Es sollten heute auch die Ursachen und Folgen der besonders weiten Verbreitung von Aids in Schwarz-Afrika als weltweites Problem mit zahlreichen ethischen Implikationen in einer Religionsbuch-Reihe zu finden sein. Die Schüler/innen brauchen auch Beispiele eigenständiger und eigenverantworteter Entwicklungsarbeit als Zeichen der Tüchtigkeit auch der Afrikaner, die nicht nur fremdbestimmt leben wollen. In diesem Zusammenhang sollten auch die besonderen Belastungen und Benachteiligungen, ebenso die oft wenig beachteten Leistungen der Frauen im Entwicklungsprozess Schwarz-Afrikas thematisiert werden. Sehr wichtig wären auch häufigere Beiträge zu den weltweit gültigen, aber z. T. umstrittenen Menschenrechten, vor allem im Bereich der Apartheid, der Prostitution und der anhaltenden Sklaverei. Wertvoll wären anspruchsvolle Literatur und bildende Kunst als Beispiele der kulturell andersartigen afrikanischen Kultur.

## **2. KAPITEL: SCHWARZ-AFRIKA ALS BEISPIEL FÜR DIE PROBLEME DER "DRITTEN WELT"**

### **1. „Dritte Welt“: Entwicklung - Entwicklungshilfe - Entwicklungspolitik**

#### **1. 1. Einige Begriffsbestimmungen**

Zunächst ist eine Vorbemerkung zu den in den folgenden Ausführungen angeführten Zahlen über wirtschaftliche, soziale und entwicklungspolitische Situationen notwendig: Es kann hier nicht darum gehen, eine repräsentative Zahlenübersicht zu bieten. Die Zahlen sollen erstens aus den Bereichen genommen werden, die in den Religionsbüchern angesprochen werden; zweitens sollen sie lediglich die ungefähre Größenordnung der jeweiligen Problemkreise andeuten.

##### **1. 1. 1. Brutto-Sozial-Produkt**

Das Brutto-Sozial-Produkt (BSP) oder das Brutto-Inlands-Produkt (BIP) wird meistens als Berechnungsgröße für den Lebensstandard bzw. die Entwicklung eines Landes gebraucht und in Dollar pro Kopf und Jahr oder in % als jährliche Wachstumsrate angegeben. Diese Berechnungsgröße hat aber erhebliche Mängel, z. B. kann bei einem hohen Anteil von Selbstversorgung - und der ist in den Entwicklungsländern meistens gegeben - das BSP nur grob geschätzt werden. Die statistischen Durchschnittswerte des BSPs verbergen die oft extremen Unterschiede zwischen den Bevölkerungsgruppen. Das besonders wichtige Verteilungsproblem wird verschleiert. Auch die ökonomischen Leistungen des informellen Sektors werden viel zu wenig beachtet. Die in jedem Land unterschiedliche Kaufkraft des Dollars wird nivelliert. Die ökologischen Folgekosten des Wirtschaftens werden nicht in das BSP einbezogen. Die Politiker können die Zahlen manipulieren, um z. B. wegen eines niedrigen BSP höhere Hilfeleistungen zu erreichen<sup>1</sup>.

##### **1. 1. 2. Was heißt "Dritte Welt" und „Entwicklungsländer“?**

Der Begriff "Dritte Welt" ist zum ersten Mal 1949 gebraucht worden. Das Kriterium dafür war zunächst der wirtschaftliche Entwicklungsstand. Im Kern aber sind es auch politisch-historische Kriterien, die in der gemeinsamen Erfahrung von Kolonialismus, Imperialismus und Neokolonialismus, in einer von den Industrieländern dominierten Weltwirtschaft, der (aus westlicher Sicht) notwendigen technischen Modernisierung und nachholenden Entwicklung bestehen<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 17; vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt 1 von 1993, 83f

<sup>2</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 13f. Dieses Handbuch ist ein Werk zahlreicher Wissenschaftler aus dem Bereich der entwicklungspolitischen Forschung. Es werden die Ausgaben von 1982 und von 1993 benutzt. Gemäß den Angaben der Herausgeber wird jeweils der aktuelle, z. T. kontroverse Diskussionsstand dargestellt. Auch wenn einzelne Daten im Jahre 2001 nicht mehr ganz aktuell sein sollten, so dürfte die Gesamtentwicklung für diese Arbeit hinreichend aktuell sein. Deshalb wird in dieser Arbeit dieses Handbuch relativ oft zitiert. Vgl. Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt 1 von 1993, 7

1964 bildete sich die „Gruppe der 77“, eine Gruppe von Ländern sehr heterogener Art, die vor allem gemeinsam für eine neue Weltwirtschaftsordnung eintreten wollten und die Entwicklungsländer zum großen Teil und in wesentlichen Anliegen bis heute vertreten. Die „Gruppe der 77“ versteht sich als „Gewerkschaft der Dritten Welt“. Die OECD zählt heute (1993) 137 Entwicklungsländer (EL = developing countries). Dabei bedeuten „Entwicklungsländer“ und „Dritte Welt“ nicht dasselbe. Alle Länder der „Dritten Welt“ sind Entwicklungsländer, aber nicht alle Entwicklungsländer zählen sich zur „Dritten Welt“, weil sie nicht extrem arm sind, z. B. nicht Portugal und die Türkei<sup>3</sup>.

Vier wirtschaftliche, soziale und politische Merkmale der Entwicklungsländer sind festzustellen: Entwicklungsländer sind in erster Linie durch eine „strukturelle Heterogenität“ geprägt<sup>4</sup>. Das bedeutet erstens, die Unterschiede im sozialen Bereich, das Gefälle im wirtschaftlichen Bereich, die Unterschiede in der politischen Partizipation u. ä. sind bsd. groß. Darin ist das zweite Kennzeichen z. T. bereits enthalten, dass die „Dritte Welt“ bzw. die Entwicklungsländer „unterindustrialisierte Gesellschaften“ sind. Ein sehr großer Teil der Bevölkerung lebt von der Landwirtschaft, die ihrerseits kaum industrielle Komponenten enthält. Dadurch ergibt sich ein drittes wichtiges Merkmal, nämlich im Vergleich zu den Menschen in den Industrieländern ein sehr geringes Pro-Kopf-Einkommen. Ein viertes, stärker politisches Merkmal bestand bis zum Zusammenbruch des Sozialismus darin, dass die Entwicklungsländer häufig „Dritte-Weg-Konzepte“ verfolgten; d. h. sie versuchten, einen sog. dritten Weg zwischen dem Kapitalismus und dem Sozialismus zu finden<sup>5</sup>.

Nohlens und Nuschelers Definition für die Gesamtheit der Entwicklungsländer, häufig durch die Bezeichnung „Dritte Welt“ zusammengefasst, lautete 1982: „Die Dritte Welt bilden strukturell heterogene Länder mit ungenügender Produktivkraftentfaltung [...], die sich zur Durchsetzung ihrer wirtschaftlichen und politischen Ziele gegenüber dem ‘reichen Norden’ und aufgrund gemeinsamer geschichtlicher Erfahrungen und Interessen politisch solidarisiert und in verschiedenen Aktionseinheiten organisiert haben.“<sup>6</sup> Da den Autoren die Begriffe „Dritte Welt“ und „Entwicklungsländer“ sehr problematisch erschien, definierten sie 1993: „Die Dritte Welt besteht aus Entwicklungsländern, die sich im Selbstverständnis, ‚Opfer und Ohnmächtige der Weltwirtschaft‘ (Julius Nyerere) zu sein, zur Durchsetzung ihrer wirtschaftlichen und politischen Ziele gegenüber den Industrieländern in der Gruppe der 77 zusammengeschlossen haben.“<sup>7</sup> Trotz der Schwierigkeiten einer einigermaßen präzisen Definition von „Dritte Welt“ und „Entwicklungsländer“ sollen hier diese Ausdrücke verwandt werden, weil keine besseren Kennzeichnungen für die Länder zu finden ist, die in diesen Ausführungen gemeint sind.

<sup>3</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt 1 von 1993, 16, 18, 21

<sup>4</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt 1 von 1993, 44

<sup>5</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 15f

<sup>6</sup> Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 17

<sup>7</sup> Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt 1 von 1993, 18, 30

### 1. 1. 3. Was heißt „absolute Armut“?

Absolute Armut bedeutet, dass die betroffenen Menschen kein menschenwürdiges Leben führen können. Sie entwürdigt die Menschen durch dauernde Krankheiten, Analphabetentum, Unterernährung, Verwahrlosung u. ä. Die Grundbedürfnisse der Betroffenen können nicht befriedigt werden (vgl. unten S. 58). Die materiellen Komponenten der Armut können, allerdings mit erheblichen Einschränkungen, gemessen und definiert werden, die immateriellen nicht. Das erste setzt eine zwar begründbare, aber dennoch willkürliche Setzung voraus, nämlich welche Relationen in den Bereichen Nahrung, Gesundheit usw. einen Teil der Bevölkerung arm sein lassen<sup>8</sup>.

Die ländliche Armut, für Schwarz-Afrika bsd. wichtig, beinhaltet u. a. folgende Komponenten: eine für die Bauern ungünstige Agrarverfassung, Beschränkung des Zuganges zu an sich verfügbarem Land, keine starken Anreize zur Erhöhung der Produktion, Landflucht der jungen und oft aktivsten Menschen, mangelhafte Ausnutzung des Bodens, wenige fruchtbare Böden, zu kleine Flächen, fehlende Bewässerung, zu wenig ertragsteigernde Vorleistungen, mangelhafter Marktzugang, Überschuldung usw.<sup>9</sup>.

### 1. 1. 4. Was heißt „Unterentwicklung“?

Es gibt keinen befriedigenden und umfassenden Begriff von Unterentwicklung, und es kann ihn nicht geben. Er müsste multidimensional sein und etwa folgende Faktoren in sich kombinieren und in Wechselbeziehung bringen: historische, natürliche, ökonomische, gesellschaftliche, politische, kulturelle und anthropologische Faktoren<sup>10</sup>.

Unterentwicklung wird den Ländern der Dritten Welt aus der Sicht der „entwickelten“ Länder bzw. der „Ersten Welt“ (Westeuropa, Japan, Nordamerika) zuerkannt. Sie ist kein von der Natur aufgezwungenes Schicksal, sondern oft und weitgehend von Menschen gemacht (z. B. im Sahel).

### **Merkmale und Strukturen der Unterentwicklung**

Es gibt eine Reihe von Merkmalen, die von der Fachwissenschaft allgemein anerkannt sind und eine Unterentwicklung anzeigen. Hierbei stellt man fest, dass „unterentwickelte Länder“, „Entwicklungsländer“ und "Dritte Welt" weitgehend synonym gebraucht werden, obwohl das z. T. recht ungenau ist (s. o.). Im Folgenden sind deshalb die Entwicklungsländer der "Dritten Welt" gemeint.

Ein besonders deutliches Merkmal ist der Hunger. Die Nahrungsmittel reichen quantitativ und qualitativ nicht aus. Die Gesundheit und die geistige Entwicklung bsd. bei Kindern leiden

<sup>8</sup> Vgl. Hemmer/Kötter, Kirchliche Entwicklungsarbeit, 32-42

<sup>9</sup> Vgl. Hemmer/Kötter, Kirchliche Entwicklungsarbeit, 67-69

<sup>10</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 46f

Schaden. Etwa ein Drittel der Weltbevölkerung erhält weniger als den Mindestbedarf an Kalorien. Mindestens 1 Mrd. Menschen leben in Ländern, in denen es oft zu Hungersnöten kommt.

Ein zweites Merkmal folgt aus dem Hunger und verstärkt ihn gleichzeitig, die schlechte Gesundheit. Daraus erwachsen eine hohe Kindersterblichkeit und eine geringe Lebenserwartung. Diese liegt durchschnittlich in den unterentwickelten Ländern etwa um 16 Jahre niedriger als in den Industrie-Ländern<sup>11</sup>. Solche niedrigen Werte kommen dadurch zustande, dass z. B. 1970 von 1000 Kindern 225 vor dem 5. Lebensjahr an einer Krankheit starben, 1997 „nur“ noch 169<sup>12</sup>. Nur etwa 20 % der Menschen in der Dritten Welt haben Zugang zu einer wirksamen Gesundheitsversorgung. Eng verbunden mit der Gesundheit ist der Gebrauch von sauberem Trinkwasser. Mehr als zwei Drittel der Menschen in den ärmsten Ländern haben keinen Zugang dazu. Ähnliches gilt für die Entsorgung des Abwassers.

Das wenig entwickelte „Humankapital“ ist in den unterentwickelten Ländern noch wichtiger als das weitgehend fehlende Sachkapital. Der niedrige Bildungsstand der meisten Menschen in diesen Ländern ist ein weiterer Grund und gleichzeitig eine Folge der Unterentwicklung. Der Anteil der Analphabeten an der *Weltbevölkerung* ist von 44 % im Jahre 1950 auf 26 % in 1986 gesunken. Andererseits betrug 1997 die Rate der erwachsenen Alphabeten - adult literacy rate - im Schnitt aller *Entwicklungs-Länder* immer noch 71,4 %<sup>13</sup>.

Ein weiteres die Unterentwicklung kennzeichnendes Problem ist die hohe Arbeitslosigkeit bzw. Unterbeschäftigung. Die amtlichen Statistiken erfassen zwar nur diejenigen, die sich als arbeitslos melden, und das ist nur ein geringer Teil, weil diese Menschen wegen der fehlenden Arbeitslosenunterstützung keinen Sinn darin sehen, sich zu melden. Man schätzt die Arbeitslosen und Unterbeschäftigten in den Entwicklungs-Ländern auf 40-45 %. Die Arbeitslosigkeit ist ein Schlüsselproblem, weil ein sehr großer Teil der potentiellen Produktivität brach liegt und die arbeitslosen Menschen keine Chance haben, sich aus ihrem Elend selbstverantwortlich heraus zu arbeiten. *Ein* Grund für die Arbeitslosigkeit ist der Einsatz arbeitssparender Technologien, wodurch arbeitsintensive Produktionsprozesse oft unrentabel geworden sind und deshalb verdrängt werden<sup>14</sup>. Eine weitere Ursache für die Arbeitslosigkeit ist die häufig unzureichende Faktorenausstattung wie z. B. Mangel an Rohstoffen und an bebaubarem Land.

Letzteres Problem liegt außer an den meistens schlechten politischen Rahmenbedingungen auch oft begründet in den ungünstigen ökologischen Bedingungen wie schlechtes Klima, zu wenig bzw. zu viel Wasser, Verwüstung und andere extreme Wetterbedingungen.

Weitere Gründe sind stärker im wirtschaftspolitischen Bereich angesiedelt. Dazu gehört eine zu geringe Diversifizierung (Monokulturen) in der Produktion und im Export. Dadurch entsteht oft eine extrem große Abhängigkeit vom Weltmarkt, der letztlich die Preise bestimmen kann. Durch die schwache Industrialisierung, die hohe Agrarquote und die ungenügende Infrastruktur

<sup>11</sup> Vgl. Engelhard, *Welt im Wandel*, 49; Quellen Global 2000 und Weltbank

<sup>12</sup> Vgl. Bericht über die menschliche Entwicklung 1999, 205

<sup>13</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, *Handbuch der Dritten Welt* 1 von 1993, 33

<sup>14</sup> Vgl. Nuscheler, *Entwicklungspolitik* 1987, 68-70; vgl. Bericht über die menschliche Entwicklung 1999, 171



kann ein unterentwickeltes Land nur eine niedrige Verarbeitungsstufe der (Rohstoff-)Exporte anbieten. Entsprechend gering sind die erzielten Preise für ihre Exportgüter.

Diese Aufzählung der Komponenten – Nohlen und Nuscheler nennen es „ein Bündel von Strukturdefiziten“, wobei nicht klar ist, wo das „Schlüsselproblem“ liegt<sup>15</sup> - für eine Unterentwicklung kann nicht bedeuten, dass schon durch eines oder zwei der aufgeführten Merkmale ein Land als unterentwickelt klassifiziert werden kann; denn einzelne Merkmale sind auch in zahlreichen entwickelten Industrie-Ländern anzutreffen. Es muss also eine Vielzahl dieser Strukturmerkmale vorhanden sein, wenn man von einem unterentwickelten Land sprechen will<sup>16</sup>. Es gibt auch keine für alle Kontinente, Länder und Regionen einheitliche Antwort auf die Gründe der Unterentwicklung. Sie resultiert aus einer jeweils spezifischen Kombination von hausgemachten und von außen kommenden Ursachen. „Unterentwicklung ist ein komplexer Zustand und Prozess, der nicht mit griffigen Formeln erfasst werden kann. Monokausale Erklärungen, die den Krankheitszustand der Unterentwicklung auf einzelne Ursachen - sei es auf den Kolonialismus, den Weltmarkt oder Einstellungen und Verhaltensweisen der ‘Unterentwickelten’ - zurückführen, bringen allenfalls vereinfachende Halbwahrheiten hervor. Solche Halbwahrheiten sind verführerisch, weil sie leichter zu handhaben sind als umständliche Bemühungen, das ganze Problem der Unterentwicklung in den Griff zu bekommen.“<sup>17</sup>

Nuscheler kritisiert in diesem Zusammenhang vehement die so beliebten „*Teufelskreise der Armut*“, die auf den ersten Blick logisch klingen und die Unentrinnbarkeit aus dem Elend klar machen sollen. Sie können beweisen, was sie beweisen sollen. Man kann an jedem beliebigen Punkt des Kreises anfangen; jede Ursache wird zur Wirkung, jede Wirkung zu einer neuen Ursache, bis man am Ausgangspunkt wieder angekommen ist. „Sie drehen sich im Kreis um einen willkürlich gesetzten Ausgangspunkt.“<sup>18</sup> Es ist auch ziemlich beliebig, welche Ursachen und Wirkungen zusammengestellt werden. Folglich wird eine ernsthafte Ursachenforschung vermieden. So ein „Teufelskreis“ lässt kein Entrinnen zu, es sei denn durch massive Hilfe von außen, eben Entwicklungshilfe. Die historischen Ursachen und die menschliche Verantwortung werden umgangen. „Am Ende kommt der Zirkelschluss heraus, der jedes weitere Nachdenken erübrigt: *Ein Land ist arm, weil es arm ist.*“<sup>19</sup> ‘Da kann man nichts machen.’

Es wird auch völlig uneinsichtig, warum die Industrie-Länder irgendwann und einige heutige Schwellenländer in den letzten Jahren diesen „Teufelskreis“ doch durchbrochen haben. Deshalb spielt dieser Begriff „Teufelskreis“ in der Fachwissenschaft heute (1993) keine Rolle mehr<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt 1 von 1993, 33

<sup>16</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 70f

<sup>17</sup> Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 102

<sup>18</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 35f; ebenso 1993, 39f

<sup>19</sup> Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 77f

<sup>20</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 78

### 1. 1. 5. Was heißt „Entwicklung“ ?

Entwicklung ist ein normativer Begriff. Er ist abhängig von Wertvorstellungen, die sich ändern können. Er ist Voraussetzung für Entscheidungen über das darauf folgende Handeln. „Entwicklungspolitik ohne einen Begriff von Entwicklung kann nichts anderes als zielloses Löcherstopfen - was dann als Pragmatismus verbrämt wird - zustande bringen.“<sup>21</sup>

Im „magischen Fünfeck von Entwicklung“ wurden von Nuscheler (1982) fünf normative Elemente zusammengefasst, die begründet werden müssen.

1. *Quantitatives und qualitatives Wachstum*, das die Wohlfahrt der gesamten Gesellschaft vermehrt. Nicht nur das BIP pro Kopf muss vermehrt werden, weil es allein nicht unbedingt die sozialen Probleme mindert und nicht wie selbstverständlich von den Reichen zu den Armen durchsickert<sup>22</sup>. „Mobilisierung der reichlich vorhandenen Arbeitskraft und Herstellung einer Einkommensverteilung, die Arbeit und Massennachfrage nach Massenproduktion schafft, sind realistische, weil zur Überwindung von Unterentwicklung unverzichtbare Strategiekomponenten.“<sup>23</sup>

2. *Produktive und ausreichend bezahlte Arbeit*. Die Menschen sollen möglichst weitgehend aus eigener Kraft ihre Armut überwinden. Importierte Technologie kann zwar die Produktivität erhöhen, aber sie vergrößert meistens auch das Heer der Arbeitslosen. „Entwicklung durch Arbeitsplatzbeschaffung“ kann die Devise sein. Dazu gehört auch die Entwicklung des „Humankapitals“, um die Arbeit qualifizierter und effektiver zu gestalten. Aber auch unqualifizierte Arbeit muss mobilisiert und dadurch die Massennachfrage nach Nahrung und einfachen industriellen Gebrauchsgütern angeregt werden<sup>24</sup>.

3. *Gleichheit und Gerechtigkeit* als qualitatives Korrektiv zum Wachstum. Entwicklung erfordert die Erzeugung von Gütern und Dienstleistungen und die gerechte Verteilung der Gewinne. Extreme Einkommensunterschiede fördern den Luxuskonsum, die Kapitalflucht, nicht unbedingt höhere Investitionen, und blockieren Wachstum wegen fehlender Massenkaukraft.

Es ist nicht möglich, den notwendigen Grad an Gleichheit, die Gerechtigkeit schaffen würde, zu definieren. Deshalb besteht die dehnbare Aussage der christlichen Soziallehre: Die soziale Gerechtigkeit soll so beschaffen sein, dass „allen Menschen, auch und gerade den Armen und Schwachen, ein reicheres, erfüllteres, humaneres Leben möglich ist“.<sup>25</sup>

Eine größere Verteilungsgerechtigkeit muss in vielen Ländern eine Veränderung der gesellschaftlichen und sozialen Strukturen beinhalten bzw. voraussetzen. „Strukturwandel versteht sich als das gerade Gegenteil karitativer Nothilfeprogramme für die arme und unterprivilegierte Bevölkerungsmehrheit.“<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 48

<sup>22</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 48f, 54-57

<sup>23</sup> Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 58

<sup>24</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 58f

<sup>25</sup> Justitia et pax, Gerechtigkeit für alle, 36

<sup>26</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 60f

4. *Partizipation als Gegenbegriff zu Marginalität*. Entwicklung soll nicht von einer Minderheit für die arme Mehrheit, sondern *durch* diese Mehrheit geschehen. Die je eigenen Kräfte und Fähigkeiten müssen mobilisiert werden (self-reliance). Diese Partizipation spricht nicht gegen, sondern für einen starken Staat, der planen, Prioritäten setzen und führen kann. Sie erfordert aber auch die Beachtung der Mindestnormen der Menschenrechte<sup>27</sup>.

5. *Unabhängigkeit*, die größeren politischen Spielraum gewährt, mehr Selbstbestimmung über die eigene gesellschaftliche Verfassung, kulturelle Identität, eigene Wertmaßstäbe und Bildungsideale, Selbstvertrauen. Diese Unabhängigkeit kann allerdings nicht verhindern, dass Entwicklungshilfe-Gelder für Prestigeobjekte und Waffen missbraucht werden<sup>28</sup>.

6. Das „magische Fünfeck“ muss zum „magischen Sechseck“ werden, da 1982 die ökologische Dimension noch nicht hinreichend berücksichtigt wurde. Die „nachhaltige Entwicklung“ („sustainable development“) ist eine unabdingbare Notwendigkeit, um eine auf Dauer angelegte Entwicklung zu ermöglichen<sup>29</sup>.

Nuschelers zusammenfassende Definition des ‘magischen Fünfecks’ lautete 1982: „Entwicklung (bedeutet) die eigenständige Entfaltung der Produktivkräfte zur Versorgung der gesamten Gesellschaft mit lebensnotwendigen materiellen sowie lebenswerten kulturellen Gütern und Dienstleistungen im Rahmen einer sozialen und politischen Ordnung, die allen Gesellschaftsmitgliedern Chancengleichheit gewährt, sie an politischen Entscheidungen mitwirken und am gemeinsam erarbeiteten materiellen Wohlstand teilhaben lässt.“<sup>30</sup>

## 1. 2. Bilanzen und Zahlen

Die Bilanz von fast drei Entwicklungsdekaden von 1961 bis 1990 ist erschütternd<sup>31</sup>. Man muss konstatieren, dass die Lebensbedingungen der meisten Menschen in vielen, nicht in allen Entwicklungs-Ländern sich noch mehr verschlechtert haben. Ca. 75 % der Menschheit muss sich 1993 mit ca. 20 % des Weltsozialprodukts begnügen; 1987 waren es noch ca. 22 %. In den riesigen Städten der "Dritten Welt" leben Millionen von Menschen in Massenelend, Hoffnungslosigkeit, Kriminalität, Schmutz und Krankheiten. Dieses Elend wird noch unerträglicher dadurch, dass die Kluft zwischen den sehr Reichen und den sehr Armen sich auch in den Entwicklungsländern vergrößert hat. Insgesamt leben schätzungsweise 850 Mio. Menschen in absoluter Armut. 450 Mio. Menschen hungern ständig. Z. B. im „Jahr des Kindes“ 1979 sind etwa 15 Mio.

<sup>27</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 62f

<sup>28</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 64f

<sup>29</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt 1 von 1993, 74

<sup>30</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 68

<sup>31</sup> Entwicklungsdekaden sind die von den Vereinten Nationen proklamierten Entwicklungsjahrzehnte. Es wurden jeweils sektorale und globale Wachstumsziele verkündet; diese sollten entwicklungspolitische Orientierungen sein, waren aber nur unverbindliche Wunschkonstruktionen. In den neunziger Jahren wurden wichtige Konferenzen zu einigen Problemkreisen abgehalten; 1992 für Umwelt und Entwicklung, 1993 für die Menschenrechte, 1994 die Weltbevölkerungskonferenz, 1995 die Weltfrauenkonferenz, 1996 der Welternährungsgipfel. Vgl. Engelhard, Welt im Wandel, 24

Kinder an Hunger und an Krankheiten gestorben. Täglich sterben 40 000 Kinder an Hunger bzw. an seinen Folgen. Diese Ernährungskrise ist nicht kurzfristig zu beheben, da auch eine Schuldenkrise hinzukommt, deren Lösung seit Jahren auf der politischen Tagesordnung ansteht<sup>32</sup>.

Auch im Bereich der Gesundheit sind äußerst schwerwiegende Probleme nicht gelöst worden. Viele hundert Mio. Menschen leiden an übertragbaren Massenkrankheiten. Die Sterblichkeit der Mütter durch Schwangerschaften und Geburten ist in den Entwicklungs-Ländern 10-15 mal höher als in den Industrie-Ländern. In den ärmsten Ländern kommt auf etwa 20 000 Menschen ein Arzt, in den Industrie-Ländern auf 620. 1,9 Mrd. Menschen haben keine sanitären Einrichtungen<sup>33</sup>.

Man muss bedenken, dass sich hinter diesen Durchschnittswerten riesige Unterschiede zwischen den verschiedenen Ländern und Regionen verbergen. Jede Verbesserung über den Durchschnitt hinaus bedingt ja irgendwo eine Schlechterstellung unter dem Durchschnitt<sup>34</sup>.

Angesichts dieser nicht bewältigten Notsituationen stellt sich die vieles entscheidende Frage, ob die westliche Entwicklungshilfe und Entwicklungspolitik „nur“ nicht in der Lage waren, diese Krisen zu verhindern, oder ob sie gar so angelegt waren, dass sie diese Krisen (mit-)verschuldet haben<sup>35</sup>.

### **1. 3. Strategien der Entwicklungspolitik**

#### **1. 3. 1. Entwicklung gleich wirtschaftliche Entwicklung**

Wie sehr sich die Vorstellungen über Ziele und Wege der Entwicklungspolitik wandelten, zeigt die mehr als vierzigjährige Diskussion darüber<sup>36</sup>. Bis in die 60er Jahre hinein wurde Entwicklung vor allem als wirtschaftliche Entwicklung angesehen. Das Bestreben richtete sich auf die Steigerung des Tauschwertes von Gütern und Dienstleistungen, auf die Vergrößerung des BSP's. Die Mittel dazu waren Kapitaleinsatz, Modernisierung und Rationalisierung. Der Weltmarkt war die Bühne des Geschehens. Das Soziale war höchstens eine Begleiterscheinung, ein Rest von aufklärerischer und missionarischer Tradition<sup>37</sup>. Die Strategie lautete: Zuerst Wachstum, soziale Gerechtigkeit und Demokratisierung später<sup>38</sup>!

Dieser Weg - Entwicklung durch Wachstum - fußte auf mehreren einsichtigen Prämissen, umfasste aber auch weitreichende Missverständnisse. Vor allem sah man den Hauptgrund von Unterentwicklung im Kapitalmangel. Also müsse Kapital investiert werden. Folglich könne

<sup>32</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 38; Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt 1 von 1993, 157

<sup>33</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 30f

<sup>34</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 31

<sup>35</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 38

<sup>36</sup> Vgl. Satzinger/Schwefel, Soziale Entwicklung, 317; Vgl. Menzel, 40 Jahre Entwicklungsstrategie, 131

<sup>37</sup> Vgl. Satzinger/Schwefel, Soziale Entwicklung, 318; vgl. Neuhoﬀ, der arbeitsorientierte Entwicklungsweg, 213f; vgl. Menzel, 40 Jahre Entwicklungsstrategie, 134

<sup>38</sup> Vgl. Menzel, 40 Jahre Entwicklungsstrategie, 133f

man Entwicklung durch kapitalintensives wirtschaftliches Wachstum, insbesondere durch Industrialisierung, bewirken. Um genügend Kapital bilden zu können, sei eine möglichst hohe Sparquote erforderlich. Diese schien nur möglich zu sein, wenn ein Teil der Bevölkerung hohe Einkommen erzielte. Folglich musste die Mehrheit der Bevölkerung vorläufig mit sehr geringer Entlohnung zufrieden sein<sup>39</sup>. Da Entwicklung in erster Linie industrielle Entwicklung sei, sei eine „nachholende Industrialisierung“ notwendig. Deshalb müsse vorrangig eine Schwerindustrie aufgebaut und die Infrastruktur ausgebaut werden. Das Wachstum werde dann später auch die rückständigen Regionen und Wirtschaftssektoren mitziehen. Der wirtschaftliche Erfolg werde sich ausbreiten und zu den zurückgebliebenen Armutsgruppen „durchsickern“ („spread and trickle down“). Dann könne man auf diese Weise die „Dritte Welt“ besser im Rahmen eines freien Welthandels in den Weltmarkt integrieren<sup>40</sup>.

Dabei glaubte man, die Zahlungshilfen der Industrie-Länder würden eine ähnliche Wirkung entfalten wie der Marshall-Plan nach dem zweiten Weltkrieg in West-Europa. Das konnte nicht gelingen, weil die Situationen und Bedingungen der Entwicklungsländer völlig verschieden von denen in Europa waren. Trotzdem verschrieben sich auch die politischen und wirtschaftlichen Eliten der Entwicklungs-Länder diesem Entwicklungskonzept<sup>41</sup>.

Dieses fast rein wirtschaftliche Modell erwies sich bald als unbrauchbar. Industrialisierung und Produktion erbrachten nicht die erhofften Entwicklungs-Fortschritte<sup>42</sup>. Man gelangte dadurch zu der Überzeugung, dass Entwicklungshilfe höchstens die schlimmsten Löcher stopfen konnte, die der nach Nuscheler Meinung „unfaire Handel“ immer wieder riss. „Die ‘Geberländer’ gaben auf Kosten der Steuerzahler nur mit der einen Hand, was andere (private) Hände durch niedrige Preise für Rohstoffe, Gewinntransfer und hohe Zinsen aus der Dritten Welt herausholten.“<sup>43</sup>

Eine besonders verhängnisvolle Folge dieser Politik war die Vernachlässigung der Landwirtschaft, ein Versäumnis, das zu den späteren Ernährungskrisen führte.

### 1. 3. 2. Verelendungswachstum

Wenn man Entwicklung mit industriellem Wachstum gleichsetzt, war die erste Entwicklungsdekade von 1961-1970 erfolgreich. Man musste aber feststellen, dass es neben dem industriellen Wachstum auch ein „Verelendungswachstum“, in weiten Bereichen ein „Wachstum ohne Entwicklung“ gab, weil es nicht zu den Kleinbauern und Slumbewohnern durchgesickert, sondern der besitzenden Minderheit zugute gekommen war. Zu diesen gehörten z. B. ausländische Agrarkonzerne, die mit wenigen Arbeitskräften und modernen Maschinen für die USA

<sup>39</sup> Vgl. Menzel, 40 Jahre Entwicklungsstrategie, 134-136

<sup>40</sup> Vgl. Menzel, 40 Jahre Entwicklungsstrategie, 134, 138;

<sup>41</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 19

<sup>42</sup> Vgl. Menzel, 40 Jahre Entwicklungsstrategie, 139

<sup>43</sup> Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 20

oder Europa produzierten<sup>44</sup>. Die „menschlichen Probleme fielen durch die groben Raster der Wirtschaftsstatistik.“<sup>45</sup>

### 1. 3. 3. Dynamisierung des Humankapitals

Daraufhin entstand das Konzept der Entwicklung durch die „Dynamisierung der traditionellen Gesellschaften und die Förderung des Humankapitals“. Durch Bildung sollten die Menschen der Entwicklungs-Länder so denken wie die westlichen Theoretiker und Praktiker: aktivistisch, rational, leistungsorientiert, individualistisch. Kultureller Wandel sollte das wirtschaftliche Wachstum ermöglichen<sup>46</sup>.

Eine Folge dieser Strategie war eine ungeheure Urbanisierungswelle. Millionen von Menschen aus dem Umland kamen in die Metropolen, weil in diesen die Ressourcen konzentriert wurden, weil man sich hier Arbeitsmöglichkeiten und generell ein besseres Leben erhoffte. Die Folgen waren und sind katastrophal.

### 1. 3. 4. Handel statt Hilfe

Auf den Welthandelskonferenzen von Genf (1964) und New Delhi (1968) wurde „Handel statt Hilfe“ proklamiert.

Dieser Weg kann aber nur dann sinnvoll sein, wenn die Voraussetzungen und Bedingungen für einen fairen Welthandel gegeben sind. Eine Steigerung der Beteiligung der Entwicklungs-Länder am Welthandel um 3 % hätte genauso viel erbracht wie die gesamte westliche Entwicklungshilfe. Stattdessen ist der Exportanteil vieler, nicht aller Entwicklungs-Länder drastisch zurückgefallen, weil die Bedeutung der agrarischen und mineralischen Rohstoffe gesunken ist und weil es den meisten Entwicklungs-Ländern nicht gelungen ist, ihre Produktionen den Bedürfnissen des Weltmarktes anzupassen<sup>47</sup>. Für die Rohstoffländer unter den Entwicklungs-Ländern bleibt der Rohstoff-Export wesentlich wichtiger als die Entwicklungshilfe; diese macht bei einigen Entwicklungs-Ländern nur etwa 10 % ihrer Investitionen aus. 38 Entwicklungs-Länder hängen vom Export nur eines Rohstoffes ab. Diese Länder sind besonders anfällig gegenüber den Schwankungen der Rohstoffpreise<sup>48</sup>.

Die Entwicklungs-Länder des Südens haben auch untereinander den Handel nicht nennenswert steigern können, um dadurch die Abhängigkeit vom Norden zu mindern und sich gegenseitig wirtschaftlich zu unterstützen, weil die Angebotsstrukturen nicht zueinander passten<sup>49</sup>.

---

<sup>44</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 24

<sup>45</sup> Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 24

<sup>46</sup> Vgl. Satzinger/Schwefel, Soziale Entwicklung, 319; vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 86f; vgl. Langhorst, Kirche und Entwicklungsproblematik, 63

<sup>47</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 21; vgl. Justitia et Pax, Gerechtigkeit für alle, 16

<sup>48</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 22

<sup>49</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 23

### Die komparativen Kostenvorteile

Die im Westen vorherrschende Lehre besagt, dass der ungehinderte Zugang zu den Weltmärkten und der freie internationale Warenaustausch für alle Beteiligten zum Vorteil sind und den Wohlstand mehren. Eine Bedingung dabei ist die Ausnutzung der „komparativen Kostenvorteile“. „Um komparative Kostenvorteile zu erzielen, muss sich ein Land auf den Export solcher Güter spezialisieren, die es mit den relativ geringsten Kosten produzieren kann.“<sup>50</sup> Dabei sollte man allerdings bedenken, dass nur *ein* Vorteil nicht genügen kann, z. B. nicht allein die billige Arbeitskraft. Sie allein kann nicht gegen den hohen technologischen Standard der Industrieländer konkurrieren.

Die komparativen Kostenvorteile müssten eigentlich auf eine ganze Reihe von Agrarerzeugnissen (Tee, Kaffee, Kakao, Baumwolle, Tabak, Zitrusfrüchte u. a.) zutreffen. Das ist nicht gelungen, weil die marktbeherrschenden Aufkäufer die Macht haben, die Preise zu diktieren, da die afrikanischen Länder zumeist von einem oder zwei Exportprodukten abhängig sind und unbedingt verkaufen müssen. Dazu kommt, dass zu viele Entwicklungs-Länder die gleichen Waren anbieten und die Nachfrage der Industrie-Länder nach Rohstoffen zurück geht. Die Hauptleidtragenden sind die Landarbeiter und Kleinbauern, die einen minimalen Lohn erhalten<sup>51</sup>.

Die Theorie der komparativen Kostenvorteile wie auch die gesamte Marktwirtschaft können nur dort sozialverträglich funktionieren, wo ungefähr gleich starke Partner aufeinander treffen. Die Weltwirtschaft ist bei weitem keine soziale Marktwirtschaft<sup>52</sup>.

Diese Probleme gaben Anlass zum erneuten Umdenken. Das Soziale wurde als Aufgabe der Entwicklungspolitik anerkannt. „Soziale Gerechtigkeit“ hieß das neue Schlagwort. Die frühere Prognose „erst Wachstum durch Industrialisierung, dann Gerechtigkeit durch spätere Umverteilung“ hatte sich als unrealistisch erwiesen<sup>53</sup>.

### 1. 3. 5. Entwicklungspolitik von den Armen aus

#### Dependenztheorie

Die Kritik wurde 1969 durch den sog. Pearson-Bericht deutlich geäußert. Noch stärker kritisierten vor allem lateinamerikanische Wissenschaftler die starke Abhängigkeit der Entwicklungsländer von den Industrieländern und den Ressourcenabfluss aus den Ländern der Dritten Welt. Diese entwicklungspolitische Denkrichtung wurde unter der Bezeichnung „Dependenztheorie“ verbreitet.

<sup>50</sup> Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 90

<sup>51</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 358

<sup>52</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 359

<sup>53</sup> Vgl. Satzinger/Schwefel, Soziale Entwicklung, 320; vgl. Langhorst, Kirche und Entwicklungsproblematik, 120

### **Kolonialismus und nachkoloniale Abhängigkeit**

Die Vertreter der entwicklungspolitischen Dependenztheorie waren der Ansicht, dass die Entwicklungsländer deshalb zurückgeblieben sind, weil sie von den wirtschaftlichen Zentren abhängig gehalten und an den Rand, an die Peripherie gedrängt wurden; und das seit der Zeit des Kolonialismus.

Für die Verfechter der Dependenztheorie steht fest, dass allein durch den Kolonialismus und den Neokolonialismus die Unterentwicklung der Entwicklungs-Länder entstanden ist und aufrecht erhalten wird; dass der „ungleiche Tausch“ in den Industrie-Ländern den Wohlstand mehrt und in den Entwicklungs-Ländern die Entwicklung behindert; dass der Weltmarkt die Entwicklungs-Länder an die „Peripherie“ gedrängt und dadurch eine eigenständige Entwicklung verhindert hat; dass die „Erste Welt“ die „Dritte Welt“ weiterhin durch den Handel ausbeutet<sup>54</sup>.

Das Nord-Süd-Gefälle vergrößerte sich in den 80er Jahren weiter. Das Einkommensgefälle betrug 14:1, in den 34 ärmsten Ländern 40:1, heute (2000) etwa 80:1 im Verhältnis zur „Ersten Welt“<sup>55</sup>. Seit 1984 wuchs der Schuldendienst der Dritten Welt über die Summen hinaus, die ihr in Form von Entwicklungshilfe, Krediten und Investitionen zufließen. Die Differenz betrug 1986 bereits 30 Mrd. US-Dollar<sup>56</sup>. Besonders die afrikanischen Länder mussten in den 80er Jahren eine fortdauernde Verringerung ihres Pro-Kopf-Einkommens hinnehmen. Die Begründung, dass der Kolonialismus an aller Unterentwicklung bis heute schuld sei, kann aber trotzdem allein nicht mehr genügen<sup>57</sup>.

#### **1. 3. 6. Befriedigung der Grundbedürfnisse**

Die Weltbank unter ihrem Vorsitzenden McNamara verkündete 1973 als ihr Ziel die „Beseitigung der absoluten Armut“. Die „Grundbedürfnisstrategie“ lag gleichsam in der Luft. Die neue Entwicklungspolitik sollte lauten: Befriedigung der Grundbedürfnisse. „Der Kampf gegen die absolute Armut sollte Vorrang erhalten.“<sup>58</sup> Es ging fortan um die „Befriedigung der menschlichen Grundbedürfnisse“, um die „Beseitigung der absoluten Armut“<sup>59</sup>.

Eine Kernthese dabei lautete, dass diese absolute Armut nicht Folge einer absoluten Knappheit von Ressourcen sei, sondern Folge einer falschen und allzu ungleichen Verteilung.

Die Befriedigung der Grundbedürfnisse als Ziel der Entwicklungspolitik setzte sich bis etwa 1976 schnell durch<sup>60</sup>.

<sup>54</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 91; vgl. Hemmer/Kötter, Kirchliche Entwicklungsarbeit, 58

<sup>55</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 31; Information von Misereor, April 2000

<sup>56</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 35

<sup>57</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 88

<sup>58</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 26; vgl. Justitia et Pax, Gerechtigkeit für alle, 16f

<sup>59</sup> Vgl. Satzinger/Schwefel, Soziale Entwicklung, 324

<sup>60</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 335



### Was sind Grundbedürfnisse?

Dazu gibt es keine einheitliche Meinung. Nahrung, Kleidung, Unterkunft, Trinkwasser und ein Minimum an sanitären Einrichtungen werden zum Existenzminimum gezählt, auch „basic needs“ oder „first floor needs“ genannt. Weiterreichende menschliche Grundbedürfnisse, „second floor needs“, sind Bildung, soziale Sicherheit, sinnvolle Arbeit, soziale Fürsorge, gesunde Umwelt, kulturelle Identität, politische Partizipation.

Bei den letzteren zeigt sich, dass Grundbedürfnisse nicht wertneutral sind. Man könnte hier auch zwischen lebenswichtigen und lebenswerten Grundbedürfnissen unterscheiden. Aber wer ist berechtigt, im konkreten Fall die Entscheidung zu treffen <sup>61</sup>?

Die Definition der Grundbedürfnisse durch die ILO (Internationale Arbeitsorganisation) lautet: „Die Erfüllung der Grundbedürfnisse bedeutet die Deckung des privaten Mindestbedarfs einer Familie an Ernährung, Unterkunft, Bekleidung. Dieser Bedarf umfasst ferner die Inanspruchnahme lebenswichtiger Dienste, wie die Bereitstellung von gesundem Trinkwasser, sanitären Einrichtungen, Transportmitteln, Gesundheits- und Bildungseinrichtungen und das Erfordernis, dass für jede arbeitsfähige und arbeitswillige Person eine angemessen entlohnte Arbeit zur Verfügung steht.“<sup>62</sup> Schließlich sollten auch verstärkt qualitative Bedürfnisse einbezogen werden, z. B. eine gesunde, humane und befriedigende Umwelt sowie eine Beteiligung des Volkes an Entscheidungen, die sein Leben und seinen Lebensunterhalt sowie seine individuellen Freiheiten betreffen<sup>63</sup>. Auch die Weltbank hat die Grundbedürfnisse zu den sozialen, kulturellen und politischen Rechten hin ausgeweitet<sup>64</sup>.

### Wie können die Grundbedürfnisse befriedigt werden?

Die Antwort auf diese Frage ist von entscheidender Bedeutung für die Konzeption und Durchführung von Entwicklungsarbeit. Davon wiederum ist ihre Darstellung in den Religionsbüchern stark geprägt worden<sup>65</sup>.

Die Strategie der Befriedigung der Grundbedürfnisse setzt auf die Eigenverantwortung, auf „self-reliance“, auf die Mobilisierung der eigenen Kräfte, obwohl es nicht ohne massive Hilfe von außen geht<sup>66</sup>.

Eine Umverteilung des Landbesitzes allein kann zwar nicht das Armutsproblem lösen, ist aber in den meisten Entwicklungs-Ländern eine Voraussetzung für die Änderung der Klassen- und Machtverhältnisse, ohne die eine Befriedigung der Grundbedürfnisse nicht möglich ist.

<sup>61</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 335f

<sup>62</sup> Nuscheler, Entwicklungspolitik, 1987, 211

<sup>63</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik, 1987, 211

<sup>64</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 338

<sup>65</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 343-346

<sup>66</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 350

Eine effektive Steuerprogression (z. B. auch auf Luxusgüter) wäre notwendig, scheitert aber oft an der Ineffizienz der Verwaltung und an der Korruption. Auch die Anhebung der Löhne kommt nur denen zugute, die Arbeit haben, also nicht den Ärmsten<sup>67</sup>. Für eine wirkliche Um- oder Neuverteilung sind eine Agrarreform und eine staatliche Einkommenspolitik notwendig. Letztere soll die Löhne auf einem höheren Niveau nivellieren, um Massenkaukraft für Nahrungsmittel und einfache industrielle Güter zu schaffen<sup>68</sup>. Kern dieses Weges ist die Mobilisierung unqualifizierter Arbeit, dadurch erhöhte Produktion sowie eine Einkommensverteilung, die Massennachfrage schafft.

Nuscheler lehnt weitgehend eine Entwicklungspolitik ab, die wachstumsorientiert und dem Kapitalismus verpflichtet ist, weil Wachstum allein keine Verteilungsgerechtigkeit bringt. Er lehnt auch das Argument ab, dass nur ungleiche Verteilung und hohes Einkommen einiger die Möglichkeit von Ersparnissen und damit Investitionen ermöglicht. Nuscheler sieht keinen zwingenden Zusammenhang zwischen Wachstum, mehr Verteilungsgerechtigkeit, höherer Gleichheit und Befriedigung der Grundbedürfnisse<sup>69</sup>.

„Es gibt also keinen Sachzwang für die Ungleichheit in der Dritten Welt: Sie beruht nicht auf ökonomischen Gesetzen, sondern auf politischer Macht. Es gibt allerdings einen sachlichen und moralischen Zwang, nicht Millionen von Menschen einem Prinzip (der wachstumsorientierten, industriellen Entwicklung) zu opfern, dessen Validität nicht einmal nachgewiesen werden kann.“<sup>70</sup> In Bezug auf die Strategie der Befriedigung der Grundbedürfnisse mangelt es nicht mehr an der Einsicht oder an entsprechenden Programmen, sondern an dem politischen Willen zur Umsetzung. Man kann staatlicherseits ein industrielles oder infrastrukturelles Großprojekt leichter realisieren als 100 kleine Agrarreformen und -projekte. „Das Ziel der ‘Befriedigung von Grundbedürfnissen’ ist entwicklungspolitisch und moralisch zwingend.“<sup>71</sup>

„Advokaten der Menschlichkeit und Gerechtigkeit gab es zu allen Zeiten; Erfolg hatten ihre Appelle nur, wenn das moralisch Gebotene (vgl. die Abschaffung der Sklaverei, S. 313) auch wirtschafts- und machtpolitisch opportun war. Insofern besteht heute doch eine bescheidene Chance, dass den Armen der „Dritten Welt“ künftig etwas bessere Lebensmöglichkeiten zugestanden werden.“<sup>72</sup>

Diese Argumentation zeigt vielleicht an, dass dieser Entwicklungsweg der Grundbedürfnis-Befriedigung nicht völlig utopisch ist. Aus Egoismus etwas Sinnvolles und Gutes zu tun, ist wohl besser, als gar nichts oder nur aus Mitleid etwas Falsches zu tun. Ohne eine gehörige Portion Eigeninteresse ist wahrscheinlich jede Entwicklungspolitik zum Scheitern verurteilt. Des-

<sup>67</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 351

<sup>68</sup> Ich glaube, das kann nicht stimmen. Die höheren Löhne ohne entsprechende Produktion würden die Inflation anheizen. Außerdem können nur diejenigen höhere Löhne erhalten, die Arbeit haben, also nicht die Ärmsten.

<sup>69</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 352

<sup>70</sup> Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 353

<sup>71</sup> Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt, Band 1, 1982, 355

<sup>72</sup> Satzinger/Schwefel, Soziale Entwicklung, 329; Vgl. dazu auch die „Änderung der geistigen Haltung“ und die Überwindung des sittlichen Fehlverhaltens, wie Johannes Paul II. forderte. Langhorst, Kirche und Entwicklungsproblematik, 282f

halb steckt meines Erachtens auch in diesem Entwicklungspolitik-Ansatz der Grundbedürfnis-Befriedigung noch ein zu starkes utopisch-idealistisches Element, z. B. in Bezug auf den Überflussskonsum in den Industrie-Ländern.

### 1. 3. 7. Rückkehr zum reinen Wirtschaftswachstum

Die dritte Entwicklungsdekade von 1981-1990 wurde entwicklungspolitisch gesehen als „verlorenes Jahrzehnt“ bezeichnet. 20 Länder konnten kein Wachstum ausweisen, 30 Länder mussten sogar einen Rückgang des BSP's hinnehmen. Die vorgenannten Entwicklungsstrategien schienen versagt zu haben, oder sie waren durch Kriege, durch die Machtinteressen der Regierenden in den Entwicklungs-Ländern, durch Korruption, Ausbeutung, Misswirtschaft und andere Katastrophen um ihre Wirkung gebracht worden<sup>73</sup>. Deshalb schlug das entwicklungspolitische Pendel wieder zurück in Richtung Wachstumsorientierung. Die Entwicklungs-Länder sollten wieder ihren Export mobilisieren, und zwar auf den Gebieten, in denen sie wettbewerbsfähige Produkte anbieten konnten. Vorbild waren die sog. Schwellenländer Ostasiens.

## 1. 4. Die Verschuldung der „Dritten Welt“

### Das Ansteigen der Verschuldung

Ein zusätzlicher Grund für diesen Wechsel in der Entwicklungspolitik war die hohe Verschuldung der „Dritten Welt“. Die Industrie-Länder hatten das Interesse, die Entwicklungs-Länder in die Lage zu versetzen, durch Sparen im Innern und durch verstärkte Exporte ihre enormen Schulden wenigstens teilweise abzutragen<sup>74</sup>.

In den 70er Jahren erwarteten Industrie- und Entwicklungs-Länder, dass mit ihren Krediten wirtschaftlich sinnvolle Investitionen erstellt würden, die dann auch die Gewinne abwerfen könnten, die zur Rückzahlung der Schulden notwendig wären. 1982 aber wurde diese Erwartung durch die Zahlungsunfähigkeit von Mexiko und Brasilien enttäuscht. Es begann eine Schuldenkrise, die viele Länder in ihren Sog hineinzog<sup>75</sup>.

Entwicklung der Gesamtschulden aller Entwicklungs-Länder von 1980-1997 in Mio. \$<sup>76</sup>

1980	1983	1990	1994	1995	1996	1997
ca. 603	ca. 862	ca. 1.444	ca. 1.899	ca. 2.043	ca. 2.095	ca. 2.171

Die Zahlen über die Gesamtschulden sagen nicht viel über die Belastung eines Landes aus. Deshalb muss man die Schulden in Beziehung zum BSP, zu den Exporterlösen und zu den sozi-

<sup>73</sup> Vgl. Justitia et Pax, Gerechtigkeit für alle, 18

<sup>74</sup> Vgl. Menzel, 40 Jahre Entwicklungsstrategie, 152f

<sup>75</sup> Vgl. Eberlei u. a., Schuldenreport, 7

<sup>76</sup> Vgl. Eberlei u. a., Schuldenreport, 7

alen Belastungen setzen.

Das Verhältnis der Gesamtschulden eines Landes zum BSP ist die *Verschuldungsquote*. Sie soll nicht über 25 % liegen. Das Verhältnis des Schuldendienstes (Zinsen und Tilgung) zu den Exporterlösen ist die *Schuldendienstquote*. Sie soll nicht mehr als 20 % betragen. Liegt der Schuldendienst über 80 % des BSP oder über 220 % der Exporterlöse, gilt das Land als „hochverschuldet“<sup>77</sup>.

Dazu die folgende Übersichten:

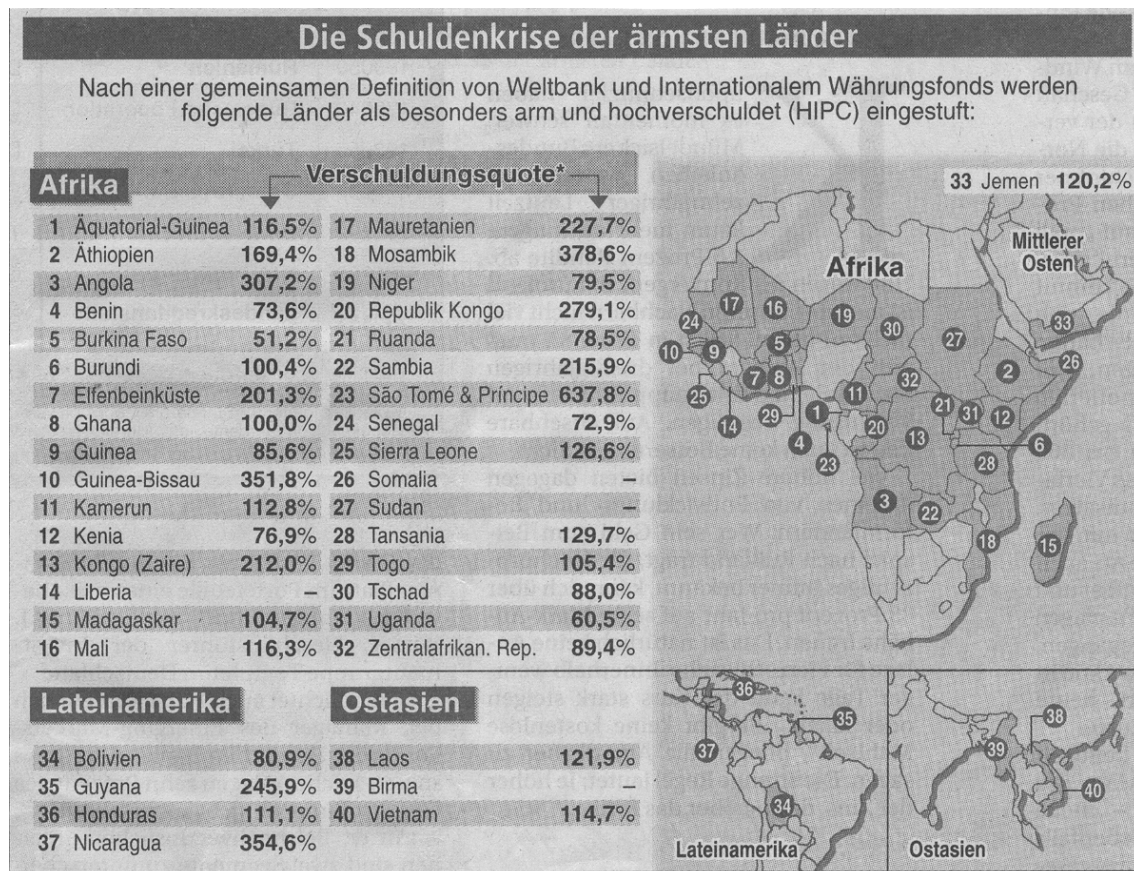
Entwicklung der Verschuldungsquote aller Entwicklungs-Länder in %

1980	1982	1985	1990	1992	1994	1995	1996	1997
21	27	35	35	38	40	39	36	35

Entwicklung der Schuldendienstquote aller Entwicklungs-Länder in %

1980	1982	1985	1990	1992	1994	1995	1996	1997
13	18	21	18	18	17	17	17	17

Auch diese Zahlen drücken noch bei weitem nicht die spezifischen Belastungen der Länder Schwarz-Afrikas aus, weil einige Länder (z. B. Brasilien und Mexiko) einen besonders hohen Schuldenanteil einbringen.



aus: Rheinischer Merkur vom 5. Februar 1999; Zahlen von 1998, Quellen: Weltbank, WEED

<sup>77</sup> Vgl. Eberlei u. a., Schuldenreport, 8-10; Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 134, 136

## Die Umkehrung des Kapitalflusses

Von 1983 auf 1984 kehrte sich der Geldfluss um; es floss mehr Geld aus der Dritten Welt als in die „Dritte Welt“. Bis 1987 waren das 88 Mrd. \$. Wenn man alle Kredite und Investitionen, auch die technische Hilfe und private Spenden, berücksichtigt, gab es in der Mitte der 80er Jahre einen Nettokapitaltransfer vom Norden in den Süden. Wenn man nur die Bankkredite berücksichtigt, war der Nettotransfer aus dem Süden höher<sup>78</sup>.

## Strukturanpassung

Die Strukturanpassungsmaßnahmen des Internationalen Währungsfonds sollten den Kapitalrückfluss aus den Entwicklungs-Ländern fördern, indem die wirtschaftliche Leistungskraft der Schuldnerländer wieder hergestellt bzw. gestärkt wurde. Für die Fehler der Kreditgeber sollten nur die Empfängerländer bezahlen und dort vor allem die Armen. Die Geberländer taten so, als ob die Entwicklungs-Länder die Gelder zurückzahlen könnten, wenn sie nur wollten. Eine Politik der Wiedergutmachung wird nach wie vor von den ehemaligen Kolonialherren grundsätzlich abgelehnt. Es herrschen die Gesetze der Marktwirtschaft auch dort, wo sie oft unsozial sind, kritisiert Michler scharf<sup>79</sup>. Zu dieser Strukturanpassung gehören: Haushaltskonsolidierung, wodurch auch die sozialen, schulischen (ein Teil der ärmsten Länder reduzierte ihre Ausgaben im Erziehungsbereich um rd. 50 %) und medizinischen (1988 starben laut Unicef 320 000 Kinder aufgrund der Minderausgaben.<sup>80</sup>) Ausgaben des Staates stark reduziert werden; Importdrosselung, die sich auch auf die Beschaffung von Ersatzteilen negativ auswirkt; Reduzierung der Löhne im staatlichen Sektor, wodurch auch die Korruption vergrößert wird. Dennoch sind diese Maßnahmen in vielen Bereichen richtig und könnten die Entwicklungshilfe effektiver machen<sup>81</sup>.

Die sozialen Auswirkungen der vom IWF (Internationaler Währungs-Fond) veranlassten Anpassungsprogramme fasst Eberlei wie folgt zusammen: Die Arbeitslosigkeit stieg an. In den meisten Ländern sanken die Reallöhne. Die Einkommensverteilung verschlechterte sich zuungunsten der Armen. Die Nahrungsmittelproduktion pro Kopf sank, ebenso die Sozialausgaben<sup>82</sup>.

## 1. 5. Das Bevölkerungsproblem in der „Dritten Welt“

Die Bevölkerungsentwicklung der gesamten Menschheit zeigt sich in den folgenden Zahlen.

um 1000 v. Chr.	5 000 000	Menschen
um 000	250 000 000	Menschen
um 1650	545 000 000	Menschen

<sup>78</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 96, 310

<sup>79</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 440f

<sup>80</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1991, 447f

<sup>81</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 439f

<sup>82</sup> Vgl. Eberlei u. a., Schuldenreport, 28f

um 1950	2 500 000 000	Menschen
um 1978	4 200 000 000	Menschen
um 2000	6 000 000 000	Menschen <sup>83</sup>

Die Prognose von 6 Mrd. Menschen ist bereits im Oktober 1999 eingetreten<sup>84</sup>.

Die jährliche Zuwachsrate von zur Zeit 1,7 % bedeutet eine Verdoppelung der Weltbevölkerung in 40 Jahren. Afrika hat ein Wachstum von 2,5 %, das bedeutet eine Verdoppelung in 28 Jahren. Schwarz-Afrika und einige arabische Länder haben die höchsten Geborenenzahlen<sup>85</sup>.

Bislang fehlen Anzeichen dafür, dass sich die hohen Geburtenzahlen in den Entwicklungsländern denen in den Industrie-Ländern angleichen. Im Jahre 2000 werden etwa 80 % der Menschen in den Entwicklungs-Ländern leben<sup>86</sup>. Beim Übergang einer vorindustriellen in eine industrielle Gesellschaft sinken zuerst die Zahlen der Sterbefälle, weil die medizinische Situation verbessert wird. Mit einiger Verzögerung sinken dann die Zahlen der Geburten, weil das generative Verhalten eine stärkere traditionelle und kulturelle Grundlage hat<sup>87</sup>. 2/3 der Menschheit leben heute in Gesellschaften, in denen der demographische Übergang von hohen zu niedrigeren Geburtenzahlen noch nicht geschieht. Durch die moderne Medizin und die entsprechenden Hilfeleistungen wurde die Zahl der früh Sterbenden drastisch gesenkt, ohne die ökonomischen Grundlagen für die zahlreicher werdenden Menschen zu schaffen<sup>88</sup>.

Weil es aus ethischen Gründen kein Zurück zu höheren Sterbezahlen geben kann, kann es in der Bevölkerungspolitik nur um eine Senkung der Fruchtbarkeit und der Geborenenzahlen gehen<sup>89</sup>.

Folgen der hohen Geburtenrate sind u. a. Unterernährung, chronische Krankheiten, Unterbeschäftigung und Arbeitslosigkeit. Hierdurch werden das Lohnniveau des einzelnen Arbeitnehmers und die durchschnittliche Lohnhöhe der Menschen eines Landes gesenkt. Die sozialen Unterschiede werden zugunsten der Besitzenden verstärkt. Auch bescheidene Entwicklungsfortschritte der Wirtschaft zugunsten der Armen sind bedroht. Dadurch wachsen die Soziallasten des Staates und vor allem der Familien an. Die ohnehin niedrige Sparrate der Einzelpersonen und der Familien schrumpft weiter. Das erschwert die Kapitalbildung für neue Produktion, zersstückelt den Landbesitz noch stärker und forciert dadurch die Abwanderung vieler junger, dynamischer Menschen in die Slums der Großstädte<sup>90</sup>.

Es gibt die Auffassung, z. B. auch des Vatikans, das Bevölkerungswachstum nicht vorrangig durch äußere Maßnahmen zu drosseln, sondern die sozialen Verhältnisse zu verbessern, um dadurch eher indirekt einen geringeren Anstieg der Bevölkerung zu erreichen. Die Erde könnten

<sup>83</sup> Vgl. J. Schmid, Das Bevölkerungsproblem in der Dritten Welt, 1982, 183

<sup>84</sup> Vgl. Engelhard, Welt im Wandel, 50

<sup>85</sup> Vgl. J. Schmid, Das Bevölkerungsproblem in der Dritten Welt, 184

<sup>86</sup> Vgl. J. Schmid, Das Bevölkerungsproblem in der Dritten Welt, 185

<sup>87</sup> Vgl. J. Schmid, Das Bevölkerungsproblem in der Dritten Welt, 186f

<sup>88</sup> Vgl. J. Schmid, Das Bevölkerungsproblem in der Dritten Welt, 187

<sup>89</sup> Vgl. J. Schmid, Das Bevölkerungsproblem in der Dritten Welt, 188

<sup>90</sup> Vgl. J. Schmid, Das Bevölkerungsproblem in der Dritten Welt, 189-191

bis zu 40 Mrd. Menschen bevölkern. Schmid weist diese Ansicht als „phantastisch“ zurück. Nicht einmal die „grüne Revolution“, die Steigerung der Nahrungsmittelerzeugung, habe mehr als eine Atempause im Kampf gegen die Überbevölkerung gebracht<sup>91</sup>.

Familien werden am ehesten dort kleiner, wo ein umfassender Modernisierungsprozess stattgefunden hat. Dazu gehören bessere Arbeitsbedingungen für Männer und Frauen, bessere Ernährung, mehr Bildung, bessere Gesundheitsvorsorge, mehr Mobilität und besonders ein System der Alterssicherung. Isolierte bevölkerungspolitische Maßnahmen hatten erfahrungsgemäß wenig Erfolg. Sie wurden nur dann akzeptiert, wenn gleichzeitig auch andere gesellschaftliche Veränderungen im genannten Sinne eintraten. Deshalb kann nur eine „integrierte Bevölkerungs- und Entwicklungspolitik“ Erfolg versprechen, die zunächst bei den kleinen Bauern, Pächtern, Landarbeitern und den Armen in den Großstädten ansetzt und die genannten Elemente enthält<sup>92</sup>.

### 1. 6. Umweltprobleme in der "Dritten Welt"

Wie oben schon erwähnt, wird es sowohl bei uns als auch in der "Dritten Welt" zunehmend wichtiger, die ökologischen Konsequenzen jeglicher Entwicklung zu beachten. Man spricht allgemein von „sustainable development“, von „dauerhafter“ oder „nachhaltiger Entwicklung“. Das bedeutet, dass die „Entwicklung [...] den Bedürfnissen der heutigen Generation entspricht, ohne die Möglichkeiten künftiger Generationen zu gefährden, ihre eigenen Bedürfnisse zu befriedigen.“<sup>93</sup> Im Rahmen eines Religionsbuches würde damit eine eminent wichtige, ethische Zukunftsaufgabe angesprochen, die auch im afrikanischen Kontext für viele Millionen Menschen lebensentscheidend sein wird (vgl. S. 11, 30 ).

Die Aufgabe einer nachhaltigen Entwicklung ist zugleich auch eine Kampfansage an das fast überall, auch in den Entwicklungsländern, vorherrschende Wirtschaftsziel einer „aufholenden Entwicklung“, der zu Folge die Entwicklungsländer möglichst schnell das wirtschaftliche Niveau der Industrieländer erreichen sollen und wollen. Dieser Entwicklungsweg ist seit Jahren in vielen Entwicklungsländern gescheitert<sup>94</sup>. Wäre er gelungen, wäre das Ökosystem der Welt wohl schon zusammengebrochen<sup>95</sup>.

Ein besonders diffiziles Problem besteht in diesem Zusammenhang darin, dass die Natur häufig in hohem Maße zerstört wird, weil die Menschen noch sehr arm sind, und ebenso, weil sie ihren Lebensstandard erhöhen wollen und auch ein grundsätzliches Recht dazu haben. Wären diese Menschen wohlhabender und könnte ein großer Teil von ihnen z. B. ein Auto fahren, würde die Umwelt wahrscheinlich noch mehr Schaden leiden. Es müssen also gleichzeitig armutsbedingte Umweltzerstörungen (z. B. Brandrodung) und ebenso solche, die wegen des notwendigen wirtschaftlichen Wachstums auftreten (z. B. Holzexport), verhindert werden. Es muss

<sup>91</sup> Vgl. J. Schmid, Das Bevölkerungsproblem in der Dritten Welt, 191

<sup>92</sup> Vgl. J. Schmid, Das Bevölkerungsproblem in der Dritten Welt, 192f

<sup>93</sup> Harborth, Sustainable Development, 231

<sup>94</sup> Vgl. Harborth, Sustainable Development, 232f

eine ökologisch verantwortbare, dauerhafte Lösung angesichts des Dilemmas von zu viel und eventuell zu schneller wirtschaftlicher Entwicklung gefunden werden, die jedoch gleichzeitig den Menschen in der "Dritten Welt" die Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse sichern könnte<sup>96</sup>.

Dieses Problem sollte den Schülern/innen vorgestellt werden, damit sie mit Hilfe von angemessenen Informationen ethisch verantwortbare Alternativen durchdenken können (vgl. S.26).

Nachdem einige grundsätzliche Probleme der nachhaltigen Entwicklung in den Ländern der "Dritten Welt" skizziert wurden, sollen noch einige konkretere Beispiele der Umweltbelastungen bzw. der Umweltkatastrophen angedeutet werden. Ein erster Problemschwerpunkt liegt im ländlichen Bereich. Hier wird vor allem durch die Bevölkerungsentwicklung in vielen Regionen das Weideland zu stark übernutzt und dadurch zerstört. Durch die Brandrodung der Bauern und noch stärker durch großflächige Abholzungen soll neues Ackerland gewonnen werden, das jedoch nur kurze Zeit landwirtschaftliche Erträge bringt. Die Humusschicht ist zu dünn, der Wasserhaushalt gerät in Unordnung, der Boden verkarstet. Stärkere Regenfälle können nicht aufgenommen werden, der Boden wird weggeschwemmt. Im besten Falle wächst dort Gestrüpp, grobenteils unbrauchbar für die Holzgewinnung und die Landwirtschaft.

Durch diese Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen wird die Landflucht verstärkt. Es entsteht ein zweiter Problemschwerpunkt, die großen Städte. Auch in Schwarz-Afrika wachsen einige von ihnen ins Uferlose. Es entstehen riesige Slumgebiete, deren Abfälle und Abwässer kaum beseitigt werden und große Gefahren für die Gesundheit bedeuten. Auch die Industriegebiete, die häufig auf einem niedrigen technischen Standard stehen, verbreiten Dreck und Gifte in die städtischen Gebiete. Luft und Wasser werden verseucht<sup>97</sup>.

Der deutsche Besucher einer afrikanischen Großstadt, z. B. Lagos, kann auf Schritt und Tritt sehen, dass dort fast alles fehlt, was in deutschen Städten im Bereich des Umweltschutzes in den letzten Jahrzehnten entstanden ist.<sup>98</sup>

## **2. Schwarz-Afrika:**

### **Entwicklung - Entwicklungshilfe - Entwicklungspolitik**

Von der weltweiten Sicht auf die Entwicklungsländer soll der Blick nun auf Schwarz-Afrika gelenkt werden. Dabei wird es einige Überschneidungen und Wiederholungen geben. Einerseits sind zahlreiche Probleme aller Entwicklungsländer auch in Schwarz-Afrika zu finden; andererseits hängen auch die Probleme Schwarz-Afrikas wie ein Knäuel miteinander zusammen, so dass man die Einzelthemen auch anders hätte anordnen können. Weil Landwirtschaft und Nah-

---

<sup>95</sup> Vgl. Harborth, Sustainable Development, 236

<sup>96</sup> Vgl. Harborth, Sustainable Development, 237

<sup>97</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 201

<sup>98</sup> Die in Europa und Amerika verursachten Umweltbelastungen (Energieverbrauch, Treibhausgase, Atommüll usw.) sind grobenteils nicht so deutlich zu sehen wie die in Schwarz-Afrika entstehenden Belastungen.



rung für die Afrikaner/innen wohl am wichtigsten sind, auch am stärksten die anderen Problem-bereiche tangieren und ebenso in den Religionsbüchern besonders häufig angesprochen werden, wird dieser Bereich am stärksten ausgeführt.

## 2. 1. Einige Zahlen aus Schwarz-Afrika

Man muss feststellen, dass die über Afrika veröffentlichten Zahlen weit auseinander gehen können, seien es Zahlen von UNICEF, aus den Berichten über die menschliche Entwicklung, von Timberlake, Nuscheler oder Michler.

Gesamtbevölkerung: 470 Mio. Menschen in 1980<sup>99</sup>  
 497 Mio. Menschen in 1988  
 540 Mio. Menschen in 1995<sup>100</sup>

Das sind knapp 10 % der Weltbevölkerung.

Damalige Prognose (1988) für 2000: ca. 680 Mio.

Zuwachsrate: ca. 3,2 % pro Jahr für 1980-2000<sup>101</sup>

Wie sehr die Bevölkerungsprognosen betr. Afrika auseinander gehen, zeigen die Zahlen, die von United Nations Population Prospects 1992, 1995 und 1999 für die jeweils folgenden Jahre erhoben wurden, auch wenn hier ganz Afrika gemeint ist<sup>102</sup>:

Jahr	1950	1960	1970	1980	1990	1999	2000
Bevölkerung in Mio.	222	280	363	479	643	767	ca. 845 - 865

Die Nahrungsmittelproduktion ist in den Jahren von 1970 bis etwa 1988 zwar *absolut* gestiegen, aber *pro Kopf* im Durchschnitt um 12 %, teilweise gar um 20 % gefallen.

Ca. 68 % der Afrikaner/innen konnten nicht ihre Grundbedürfnisse befriedigen<sup>103</sup>.

Weltweit zählt man 128 Entwicklungs-Länder, davon liegen 50 in Afrika, d. h. alle afrikanischen Staaten außer Südafrika gehören dazu. 27 von 39 der am wenigsten entwickelten Länder

<sup>99</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 81

<sup>100</sup> Michler, Afrika, Wege in die Zukunft, 200

<sup>101</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 34, 36, 55; Michler unterscheidet nicht immer deutlich genug, ob er Schwarz-Afrika mit oder ohne Süd-Afrika meint.

<sup>102</sup> Zitiert von Engelhard, Welt im Wandel, 60

<sup>103</sup> Vgl. Ndingi, Die ökologische Krise, 11

(LLDC) sind afrikanisch. Kein Staat in Schwarz-Afrika gehört zu den Schwellenländern.

BSP pro Kopf von 1985: Schwarz-Afrika 400 \$      1988: 330 \$

Deutschland 10 940 \$      1988: 18 530 \$

Das bedeutete 1985 das 27-fache, 1988 das 56-fache des deutschen im Vergleich zum afrikanischen BSP<sup>104</sup>.

In den Jahren 1996-1998 stieg das BSP des gesamten Kontinents um knapp 4 %. Um aber die bestehende Armut zu vermindern, müssten es mindestens 7 % sein. Das bedeutet, trotz eines geringen Wirtschaftswachstums ist die Armut angestiegen<sup>105</sup>.

Aber aus dem BSP pro Kopf kann nicht geschlossen werden, ob diese Menschen z. B. hungern oder nicht. Die Subsistenzlandwirtschaft wird kaum angemessen mitberechnet. Entscheidend ist auch, wie das BSP verteilt ist, ein Durchschnittswert sagt wenig aus<sup>106</sup>.

## 2.2. Kolonialismus und nachkoloniale Zeit

### Warum wurde Afrika zum Hungerkontinent?

Im Vergleich mit anderen Weltregionen ging die Lebensmittelproduktion seit der Zeit der Unabhängigkeit nur in Afrika zurück. Am Ende der Kolonialzeit konnte Afrika sich selbst ernähren. Trotz der Kulturmission, die der Kolonialismus auch brachte, ging Afrika mit vielen Geburtsfehlern in die Unabhängigkeit. Da gab es die Monokulturen in der Landwirtschaft, die die afrikanischen Länder von den Weltmarktpreisen extrem abhängig machten. Da war die Vernachlässigung des Hinterlandes außerhalb der kolonialen Produktionsstätten und Verkehrswege; weiterhin die geringe Produktivität der Subsistenzwirtschaft außerhalb der fruchtbaren Böden für die Exportwirtschaft<sup>107</sup>.

Auch wenn man nicht alle Probleme bis heute mit dem Kolonialismus erklären kann, wie die herrschenden Schichten es häufig tun, so wirken doch gravierende Schwierigkeiten aus der Kolonialzeit bis heute nach.

Die Kolonialherren raubten Millionen von afrikanischen Bauern ihr Land durch unmoralische Verträge und mit dem Land auch ihre materielle und geistige Existenz, die engstens mit dem Boden der Ahnen und des Stammes verbunden ist.

<sup>104</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 39; Weißbuch Afrika 1991, 43

<sup>105</sup> Vgl. Misereor, Jahresbericht 1998, 18

<sup>106</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 54f

<sup>107</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 179

Die Kolonien sollten Rohstoffe liefern; deshalb wurde die Plantagenwirtschaft eingeführt. Das bedeutete auch Monokulturen, cash crops und zu wenig Produktion für den Eigenbedarf<sup>108</sup>. (So blieb z. B. der Senegal auch nach der Kolonialzeit vom Erdnussexport abhängig<sup>109</sup>.) Den Afrikanern war es dadurch kaum möglich, eine eigenständige Weiterentwicklung ihrer Landwirtschaft zu erreichen. Wesentliche Gründe dafür waren die Vernachlässigung der Landwirtschaft und die Bevorzugung der industriellen Entwicklung durch die afrikanischen Regierungen.

Durch die Grenzziehungen der Kolonialherren wurden in einigen Regionen bestehende Wirtschaftsräume zerschnitten, in anderen wurden unterschiedliche Stämme und Kulturräume in einem Staat zusammengefasst, in dem zunächst ein Nationalbewusstsein entwickelt werden musste bzw. heute noch muss. Dieses Erbe der oft willkürlichen Grenzen hätten die neuen afrikanischen Führer ändern sollen und mit Hilfe der Kolonialmächte können<sup>110</sup>.

Für die Zeit des neuen Aufbruchs nach dem Kolonialismus war den Afrikanern sehr viel versprochen worden. Vieles davon konnte nicht eingelöst werden. Dafür gibt es eine Reihe von Gründen. Da war zunächst das europäische, nach Schwarz-Afrika verpflanzte und nicht angepasste Erziehungssystem. In den Schulen wurde europäisches Bildungsgut gelehrt<sup>111</sup>.

Afrikaner, die im Ausland studierten, hatten oft in hohem Maße europäisches und amerikanisches Denken verinnerlicht und wollten es nach ihrer Rückkehr in Schwarz-Afrika umsetzen: hochtechnisierte Krankenhäuser, Autostraßen, industrielle Entwicklung der Städte usw. Das alles sollte durch den Trickle-Down-Effekt auch das Umland entwickeln<sup>112</sup> (vgl. S. 37).

Auch der Lebensstil des Westens - z. B. Individualismus und Konsumhaltung - wurde verinnerlicht und sollte nachgeahmt werden. Dafür aber können die meisten Afrikaner nicht genug Geld verdienen. Sie müssen es sich irgendwie beschaffen. Eine Konsequenz kann die Korruption sein. Diese hat aber auch einen Grund darin, dass ein zu Geld und Einfluss gekommenes Mitglied einer Großfamilie den Verwandten helfen muss<sup>113</sup>.

Einige Autoren wenden sich entschieden dagegen, alle Schuld den ehemaligen Kolonialherren zuzuschreiben. Einerseits geht es etlichen Ländern unter schwarzen Diktatoren („schwarze Kolonisatoren“) schlechter als zur Kolonialzeit. Andererseits gehören andere Länder, die nie oder nur kurze Zeit Kolonie waren, zu den ärmsten Ländern der Dritten Welt<sup>114</sup>.

<sup>108</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 86

<sup>109</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 151ff

<sup>110</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 91f

<sup>111</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 98

<sup>112</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 99

<sup>113</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 101f

<sup>114</sup> Vgl. z. B. Hagen, Wege und Irrwege, 9, 17f, 22

## 2. 3. Hunger - Lebensmittel - Landwirtschaft in Schwarz-Afrika

### Beispiel Sahel

Während sich die Nahrungsmittel-Situation in vielen Regionen Asiens verbessert, wird sie in Schwarz-Afrika eher schlechter. Der Hungerschwerpunkt verlagert sich von Südasien nach Schwarz-Afrika<sup>115</sup>.

1983/84 waren 24 Staaten Schwarz-Afrikas von einer außergewöhnlichen Dürre betroffen, aber nicht in Gänze, sondern nur in einigen Regionen dieser Länder. In anderen wurden normale Ernten erzielt. Es gab zwei Krisenzonen, in denen es begrenzte Katastrophen gab: die Sahelzone einerseits und die Länder von Angola bis Mosambik andererseits<sup>116</sup>. Die Katastrophe wurde allerdings in Presse und Fernsehen weithin in hohem Maße übertrieben. Einige der betroffenen Länder exportierten sogar Getreide, z. B. Sudan, Mali, Burkina Faso. Schwarz-Afrika wäre also in der Lage gewesen, die Not in einigen Regionen des Kontinents selbst zu beheben. Doch die Hauptmenge des von der FAO gespendeten Getreides kam wie schon 1973 aus Übersee<sup>117</sup>. Denn eine Hungersnot im Süden der Erde bedeutet für die Landwirte der Industrie-Länder ein wirtschaftliches und für ihre Regierungen ein politisches Geschäft, da ihre landwirtschaftliche Überproduktion abgesetzt werden kann. (Ein Beispiel: Die Regierung des Tschad bat 1983 wegen der genannten Hungersnot im Norden und den guten Ernten im Süden des Landes die UNO, diese aufzukaufen und in den Norden zu transportieren. Das wurde abgelehnt und Getreide aus Europa und Amerika „gespendet“<sup>118</sup>.)

Michler wendet sich scharf gegen die Aussagen von Timberlake; dieser schrieb 1986 bzw. 1990: „Mitte 1985 hatte die Hungersnot weite Teile Afrikas erfasst, vom Atlantik im Westen bis zum Horn von Afrika im Osten und hinab bis nach Mosambik und zu den Bantustans Südafrikas. Ein ganzer Kontinent stand am Abgrund eines Kollapses: das größte Desaster, das den Globus seit Ende des zweiten Weltkrieges heimsuchte.“<sup>119</sup> Es wurde auch behauptet, jeder dritte Afrikaner sei vom Hungertod bedroht. Schwarz-Afrika wurde zum ausschließlichen Almosenempfänger degradiert<sup>120</sup>.

So oder so ähnlich werden immer wieder relativ begrenzte, aber trotzdem schlimme Hungerkatastrophen publizistisch aufgebauscht, und dabei wird ein einseitiges und halbwahres Bild über Schwarz-Afrika nach Deutschland transportiert.

Bei diesem Beispiel wurde nur die Dürre als Ursache des Hungers genannt; die Dürren wie-

<sup>115</sup> Vgl. Schug, Wie kann man den Hunger besiegen? Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15. 10. 1998, Nr. 329, 9

<sup>116</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 15, 20

<sup>117</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 21; Vgl. Hagen, Wege und Irrwege, 141

<sup>118</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 100

<sup>119</sup> Vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 15

<sup>120</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 16; Ndingi spricht ebenfalls von 24 Staaten, aber ohne regionale Einschränkungen, und von 30 Mio. Menschen. Vgl. Ndingi, Die ökologische Krise, 10

derum werden häufig nur auf den fehlenden Regen wie auf einen unabwendbaren Schicksalschlag reduziert<sup>121</sup>. Nicht erwähnt wird z. B., dass es dort auch kriegerische Auseinandersetzungen gab, vor allem in Äthiopien, so auch in den Jahren 1999-2000 im Krieg gegen Eritrea, Sudan, Mosambik, Angola. Der Krieg hatte große Flüchtlingsströme verursacht, diese wiederum den Hunger. Der fehlende Regen ist oft genug vom Menschen mitverschuldet<sup>122</sup>.

Eine Dürre steigert sich zu einer Hungersnot, wenn schon zuvor das landwirtschaftliche System durch falsche politische Prioritäten in Unordnung geraten ist. Timberlake spricht von einem häufig wiederkehrenden Schema einer Hungersnot: Durch eine schlechte Ernte droht eine Knappheit; dadurch steigen die Lebensmittelpreise; die Männer gehen in die Städte oder Nachbarländer, um Geld zu verdienen; die zurückgebliebenen Bauern verkaufen einen Großteil ihres Viehs; der Viehmarkt wird überschwemmt; die Kaufkraft der Bauern sinkt; es beginnt eine Wanderung der ländlichen Familien; die Nachfrage nach Lebensmitteln in ihren neuen Wohngebieten steigt, ebenso die Preise. Die Dürre war wohl das auslösende Moment, nicht aber die alleinige Ursache des Hungers oder gar einer Katastrophe<sup>123</sup>.

Dürreperioden im Sahel sind aber Bestandteil des langjährigen Klimas. Dürren sind nicht im *gesamten* Sahel gleichzeitig möglich. Falls in einer Region eine Dürre herrscht, gibt es fast immer in den Nachbargebieten normale oder sogar überdurchschnittliche Niederschläge und Ernten. Eine langfristige Klimaveränderung ist nach Michlers Ansicht nicht nachzuweisen<sup>124</sup>.

Timberlake erwähnt allerdings, dass einige Forscher sehr wohl eine Klimaveränderung für möglich halten aufgrund der übermäßigen Bebauung, der Überweidung, des Abholzens der Wälder und der dadurch erhöhten Sonneneinstrahlung, durch eine allgemeine Minderung der Bodenfeuchtigkeit, (Das Regenwasser der Wolken kommt größtenteils aus demselben Bereich und nicht von weither.) durch den vermehrten Staub in der Luft<sup>125</sup>.

Michler ist der Ansicht, dass sich in normalen Jahren die Sahel-Staaten ohne Nahrungsmittelimporte selbst ernähren können. Versorgungsengpässe sind regional begrenzt und in erster Linie das Ergebnis einer nicht funktionierenden Verteilung<sup>126</sup>. Dieselbe Überzeugung wird auch von Nuscheler ausgedrückt: „Der politische Wille kann auch in einem Wüstenstaat Hunger verhindern.“<sup>127</sup> „Fast alle Länder [...] könnten sich selbst ernähren, wenn sie nur wollten.“<sup>128</sup>

<sup>121</sup> Vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 26

<sup>122</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 17, 210; vgl. Launer, Hunger, 71f

<sup>123</sup> Vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 31, 35

<sup>124</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 196f; vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 39

<sup>125</sup> Vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 40f

<sup>126</sup> Michler, Weißbuch Afrika 1988, 204

<sup>127</sup> Nuscheler zitiert hier Al Imfeld; vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 184f; vgl. auch Michler, Weißbuch Afrika, 205f

<sup>128</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 190; vgl. Pössinger, Der Kampf gegen den Hunger, 50

### 2. 3. 1. Ursachen des Hungers in Schwarz-Afrika

Zu Beginn der Kolonialisierung konnte Schwarz-Afrika auf eine 3000-jährige Geschichte und kulturelle Hochleistungen zurückschauen. Es gab mindestens 100 afrikanische Reiche mit einer ausgereiften Staatsorganisation. In vielen dieser Reiche herrschten materieller Wohlstand, militärische Stärke und eine weit entwickelte Kunst. Hunger und permanente Unterernährung waren die Ausnahme. Durch ihre entwickelte Vorratshaltung konnten die Bauern Dürreperioden normalerweise überstehen. Basis des Wohlstandes waren in erster Linie die Landwirtschaft, aber auch Handwerk und Handel. Demnach sind Hunger und Unterentwicklung in ihrem heutigen Ausmaß Erscheinungen des 20. Jahrhunderts<sup>129</sup>. Warum das so ist, dafür gibt es erstaunlich viele unterschiedliche Antworten, die sich allerdings nicht unbedingt gegenseitig ausschließen. Sie zeigen eher an, dass die Ursachen für den Hunger in Schwarz-Afrika von den Autoren verschieden gewichtet werden oder/und dass es ein Bündel von Ursachen gibt. Darauf deutet auch die Erfahrung, dass fast nirgendwo mit einseitigen Maßnahmen der Hunger besiegt werden konnte. Auch für die Schüler/innen wäre es sinnvoll, dieses Ursachenbündel kennen zu lernen.

Nach Matzke ist heute „die Hauptursache des Hungers die *Armut*“; denn die Armen in den Entwicklungs-Ländern haben keine oder zu wenig oder zu schlecht bezahlte Arbeit und deshalb keine Kaufkraft; ohne Kaufkraft aber gibt es für den Bauern keine Anreize, mehr als für den eigenen Bedarf zu produzieren<sup>130</sup>. Nach den Auffassungen von Michler und Bänziger ist die Hauptursache die *verfehlte Landwirtschaftspolitik*. Laut Ndingi ist die Hauptursache die weithin ge- oder sogar zerstörte *Umwelt*. Er erwähnt kaum politische Ursachen. Ebenso urteilt Mulyungi, betont aber zusätzlich eine fatale Kulturzerstörung<sup>131</sup>. Launer schreibt: „Der *Krieg* ist auf dem schwarzen Kontinent die wichtigste Ursache des Hungers.“<sup>132</sup> Ein oft benutztes Argument lautet, dass vor allem in den Industrie-Ländern viel zu viele Lebensmittel dadurch verloren gehen, dass sie an Tiere verfüttert werden. Tatsächlich wird in den wirtschaftlich entwickelten Ländern mehr Getreide an Tiere verfüttert, als z. B. die Menschen in Indien und China verbrauchen (300 Mio t pro Jahr). Allerdings gibt es auch kein Konzept dafür, wie man diese Lebensmittel weltweit an die Armen verteilen und ihnen die Kaufkraft dafür geben könnte<sup>133</sup>.

Eine weiterer Grund könnte sein, dass viele Entwicklungs-Länder statt Nahrungsmittel „*cash crops*“ wie Kaffee, Tee, Baumwolle, Blumen usw. anbauen, um sie zu exportieren. In vielen Fällen ist das notwendig, um sich Devisen für andere lebensnotwendige Güter beschaffen zu können. Außerdem hat der Anbau dieser Exportgüter oft eine hohe Beschäftigungs- und Ein-

<sup>129</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 77; Michler stützt sich hier bsd. auf W. Rodney, Afrika. Die Geschichte einer Unterentwicklung, Berlin 1975

<sup>130</sup> Vgl. Matzke, Hunger und Ernährung, 196; vgl. Pössinger, Der Kampf gegen den Hunger, 34; vgl. Justitia et Pax, Gerechtigkeit für alle, 16

<sup>131</sup> Vgl. Ndingi, Die ökologische Krise, 13; vgl. Mulyungi, Einige Reflektionen über Afrika, 35

<sup>132</sup> Vgl. Launer, Hunger, 71; Hervorhebung von M. Kemme

<sup>133</sup> Vgl. Matzke, Hunger und Ernährung, 207

kommenswirkung<sup>134</sup>. Scharf kritisierend urteilt Bänziger: Der moderne Sektor will Exportkulturen, um Devisen zu verdienen für den „importsüchtigen Lebensstil der städtischen Eliten“<sup>135</sup>. Denn oft tritt der Fall ein, dass der Nahrungsmittelanbau für die eigene Bevölkerung durch den Anbau der cash crops zu stark verdrängt wird, so dass teure Lebensmittel importiert werden müssen. Nach Braumann und T. Hagen ist die Hauptursache des Hungers die sehr oft verfehlte und *egoistische Entwicklungspolitik* und Entwicklungshilfe, ganz besonders die auch von den anderen Autoren abgelehnte Nahrungsmittelhilfe<sup>136</sup>. Eine fragwürdige *Landwirtschaftshilfe* von außen hat Fehlentwicklungen verstärkt oder gar initiiert durch die Förderung der Exportkulturen, die Vernachlässigung der Nahrungskulturen, durch die Förderung der Mechanisierung und Chemisierung, durch die Marginalisierung und die Gängelung der Bauern durch Bürokraten. Folgt man dem Gesamtduktus des Buches von T. Hagen, dann ist ein ganz entscheidender Grund die oft nutzlose und sehr oft schädliche Entwicklungshilfe der westlichen Länder<sup>137</sup>.

Nuscheler betont: „Hunger ist in vielen Ländern eine Folge ‘struktureller Gewalt’, das heißt einer Agrarstruktur, die einerseits Landressourcen unproduktiv verschwendet oder für Exportproduktion zweckentfremdet, andererseits der Mehrheit der Bauern [...] allenfalls eine kärgliche Existenzgrundlage gibt.“<sup>138</sup>

Weitere Begründungen für den Hunger werden darin gesehen, dass die Afrikaner/innen *wenig Land* zur Bebauung haben. Es gibt jedoch Reserven zur Erweiterung der Anbauflächen. Die Kosten für ihre Aktivierung sind je nach Vergleich gewaltig bzw. mäßig: 25 Jahre lang pro Jahr ca. 30 Mrd. US-\$. Die Erträge pro ha erreichen im Durchschnitt der Entwicklungs-Länder etwa 25% der Erträge in den Industrie-Ländern<sup>139</sup>. Das verlangt nach Maßnahmen, die Produktivität zu verbessern.

### 2. 3. 2. Landwirtschaftliches Potential in Gesamt-Afrika<sup>140</sup>

Michler ist der Ansicht, dass eigentlich genügend Ackerland zur Verfügung steht<sup>141</sup>. Wenn in Schwarz-Afrika die unerschlossenen Gebiete genutzt würden, könnten noch wesentlich mehr Menschen ernährt werden. Die weitaus größten Teile des bewohnten Schwarz-Afrika erhalten

<sup>134</sup> Vgl. Matzke, Hunger und Ernährung, 208

<sup>135</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 116

<sup>136</sup> Vgl. Braumann, Afrika wird totgefüttert, 39-52; Vgl. T. Hagen, Wege und Irrwege, 120-236

<sup>137</sup> Vgl. T. Hagen, Wege und Irrwege; vgl. Birnbaum, Die schwarze Sonne Afrikas, z. B. 245, 350

<sup>138</sup> Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 177

<sup>139</sup> Vgl. Matzke, Hunger und Ernährung, 203

<sup>140</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 332; In Braumann, Afrika wird totgefüttert, werden unter Berufung auf die FAO folgende Zahlen genannt: 22% der bebaubaren Fläche Schwarz-Afrikas werden genutzt, 20% des Sahel, 15% in Mali.

<sup>141</sup> Die gleiche Meinung vertritt Braumann. Vgl. Braumann, Afrika wird totgefüttert, 65; Vgl. Hagen, Wege und Irrwege, 40; vgl. auch Grill, Der Hunger ist hausgemacht

genügend Niederschläge, um Ackerbau zu betreiben. Das größte Risiko ist die Variabilität des Niederschlags; das bedeutet, er kann bis zu 40 % geringer als üblich ausfallen. Als Gegenmaßnahme gibt es heute z. B. Hirsearten, die bei einer Regenmenge von nur 150 mm in 45 Tagen zur Reife gelangen. Diese Sorten können also in Gegenden wachsen, in denen es durchschnittlich nur 250 mm Niederschlag bei einer Variabilität von 40 % gibt. Die Böden sind zwar sehr verschieden, und es gibt zahlreiche Nachteile für die Landwirtschaft (s.u. S. 64 *Klima*). Aber einige lassen sich ohne allzu große Investitionen überwinden, z. B. durch die Agroforstwirtschaft<sup>142</sup>.

1. Kultivierbare Fläche	7,89 Mio. qkm
Genutztes Ackerland (ohne Weideflächen)	ca. 2,10 Mio qkm
das entspricht einem Anteil an kultivierbarer Fläche von	26,6 %
(Nach T. Hagen sind es	ca. 50%) <sup>143</sup>
2. Ernährungspotenzial	
ohne Mitteleinsatz (Dünger, Pestizide, Maschinen)	ca. 1,4 Mrd. Menschen
mit bescheidenem Mitteleinsatz	ca. 4,5 Mrd. Menschen
mit mittlerem Mitteleinsatz	ca. 5,1 Mrd. Menschen
mit hohem Mitteleinsatz	ca. 14,4 Mrd. Menschen
3. Ernährungspotenzial bezogen auf das Jahr 2000	
ohne Mitteleinsatz	das 1,6-fache
mit mittlerem Mitteleinsatz	das 5,8-fache
mit hohem Mitteleinsatz	das 16,5-fache
4. Tatsächliche Nahrungsmittelproduktion	
im Jahr 1986	ca. 240 Mio. t
pro Kopf der Bevölkerung	ca. 482 kg pro Jahr
	ca. 1,32 kg pro Tag

Hätte die oben angegebene Menge an Lebensmitteln 1983/84 wirklich zur Verfügung gestanden und den jeweiligen Bedürfnissen angepasst verteilt werden können, dann hätte in Schwarz-Afrika niemand zu hungern brauchen. Michler ist überzeugt, dass die tatsächlichen Erntemengen der betroffenen Länder wahrscheinlich höher sind als angegeben wird, weil die Regierungen Lebensmittelhilfe erhalten wollen. Folglich liegt der Hunger in einigen Teilen des Kontinents an der mangelhaften Verteilung im Lande selbst, unter Nachbarländern sowie im Export von Lebensmitteln aus Hungerländern<sup>144</sup>.

<sup>142</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 330f; vgl. ders., Afrika, Wege in die Zukunft, 200

<sup>143</sup> Vgl. Hagen, Wege und Irrwege, 40. Der Grund sei, dass es sich für den afrikanischen Bauern kaum lohne, mehr Fläche zu kultivieren.

<sup>144</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 333f; vgl. Launer, Hunger, 71f



Michlers „Fazit: So leben von der Gesamtbevölkerung etwa 85-90 % in Regionen, in denen die natürlichen Bedingungen gut bis relativ gut sind; lediglich 10 % oder etwas mehr besiedeln Gebiete, in denen die natürlichen Bedingungen ‘instabil’ sind. Diese Zusammenfassung lässt einige der Räume außer acht, in denen der Mensch durch unangepasstes Verhalten die natürlichen Lebensgrundlagen zerstört oder schwer geschädigt hat.“<sup>145</sup>

Weitgehend anders urteilt Nuscheler. „Die üppige Vegetation der tropischen Regenwaldzone oder riesige Erzlagerstätten täuschen darüber hinweg, dass die meisten afrikanischen Länder arm an natürlichen Ressourcen sind. Fast alle afrikanischen Länder mit geringer Bevölkerungsdichte scheinen Landüberfluss zu haben. Tatsächlich leiden die meisten unter einem Mangel an fruchtbarem und ausreichend beregnetem Land. Nur etwa ein Viertel der Fläche Afrikas erhält einigermaßen sichere und ausreichende Regenfälle.“<sup>146</sup>

Diese allzu großen Unterschiede bei den Angaben der fruchtbaren Böden können hier nicht erklärt werden. Sie zeigen zumindest, wie ungenau Zahlen und Daten aus Schwarz-Afrika sind und dass der Leser ihnen gegenüber sehr skeptisch sein muss. Eine Konsequenz müsste darin bestehen, dass Geberländer und –organisationen besseres Datenmaterial brauchen, um angemessen helfen zu können. Diese Tatsache sollte auch in einem Religionsbuch angemerkt werden.

Allgemein wird betont, dass die wachsende Bevölkerung zur Übernutzung der oft schlechten Böden zwingt und längere Brachezeiten verhindert. Das feuchtwarme Klima begünstigt Parasiten. Etwa 10 Mio. qkm sind von der Tsetsefliege verseucht. Immer wieder kommt es zu Heuschreckenplagen. Die Vergrößerung der Viehherden führte zur Überweidung und dadurch zur Zerstörung der empfindlichen Grasnarben. Das Abholzen der Savannen zur Beschaffung von Brennholz beschleunigte die Bodenerosion und die folgende Versteppung<sup>147</sup>.

Auch Timberlake urteilt anders als Michler: „Der größte Teil Afrikas ist heute nicht in der Lage, sich selbst zu ernähren.“<sup>148</sup> Dennoch ist in gewisser Weise Schwarz-Afrika unterbevölkert; denn durch die zu geringe Bevölkerung wird vieles unrentabel, z. B. die Infrastruktur<sup>149</sup>. Andererseits wird an vielen Stellen der Boden zu knapp. Mit den traditionellen Methoden werden nicht genug Lebensmittel produziert werden können. Die „Subsistenz plus“ (Selbstversorgung und wenigstens etwas Produktion für den Markt) kann die Probleme auf Dauer nicht lösen<sup>150</sup>.

Bänziger meint: Der Kontinent weist ein „strukturelles Nahrungsmitteldefizit“ auf, mit steigender Tendenz<sup>151</sup>. Sein vorläufiger Lösungsvorschlag ist die „sanfte Intensivierung der Land

<sup>145</sup> Michler, Weißbuch Afrika 1988, 321ff, 329; Hervorhebung durch Michler

<sup>146</sup> Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt 1, 4, 18

<sup>147</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 180

<sup>148</sup> Vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 57; Hervorhebung durch M. Kemme

<sup>149</sup> Vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 52

<sup>150</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 121

<sup>151</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 97

wirtschaft“, die angepasste oder standortgerechte Landwirtschaft. Diese Lösung sei aber nur vorläufig, weil auch diese Art der Landwirtschaft nur für wenige Jahre die wachsende Bevölkerung ernähren können.

Vor allem sind die Gebiete des Sahel sehr problematisch. Die natürlichen Voraussetzungen lassen dort keinen Daueranbau zu, es sei denn mit großem Düngemittelverbrauch. Der Boden braucht eigentlich längere Brachezeiten. Wegen der Zunahme der Bevölkerung wurden diese verkürzt. Die Bauern weichen auf neue, aber ungünstigere Gebiete nach Norden hin aus. Dort erreichen sie bald wieder geringere Ernteerträge und geben erneut auf. Der Prozess der Erosion setzt ein. Es entwickeln sich an diesen Stellen „wüstenartige Flickenteppiche“. Der Hunger beginnt, viele Menschen wandern in die Städte<sup>152</sup>.

Eine weitere Ursache von Desertifikation ist die Abdrängung der Nomaden in ungünstige Räume, in denen der spärliche Bewuchs ihre Tiere nicht ernähren kann, was zu einer Überweidung und damit Zerstörung der Weidegründe führt. Dazu kommen sowohl das Wachstum der Bevölkerung als auch die Zunahme der Tiere. Wiederum müssen viele Menschen in die Städte abwandern. Es entstehen weitere Wüsteninseln<sup>153</sup>. Auch der Holzverbrauch zum Kochen, noch mehr für die Umzäunungen der Wohnbereiche und der Viehgehege nimmt wegen des Bevölkerungswachstums zu und forciert die Desertifikation. Es wird mehr Holz gebraucht als natürlicherweise ohne Zutun der Menschen nachwächst.

Entgegen der gutgemeinten Hilfe beim Brunnenbau wurde auch hierdurch die Wüstenbildung verschärft. Ein Nomade möchte normalerweise möglichst viele Tiere besitzen. Sie stärken seine wirtschaftliche Basis, seine Vorsorge für schlechte Zeiten und ebenso seinen Stolz. Ist genügend Wasser vorhanden, glaubt der Nomade, seine Herde vergrößern zu können. Durch die bald zu groß gewordenen Herden wurde das Grasland überweidet, und es kam zu weiteren Wüstenflecken<sup>154</sup>. Trotzdem gibt es eine Desertifikation im Sinne einer weitflächigen und langfristigen Ausdehnung der Wüste nach Süden nur an einigen Stellen. Das eigentliche Problem sind die vielen Wüstenflecken innerhalb des Sahel. Nach seriösen Schätzungen beträgt der jährliche Flächenverlust etwa 20 000 qkm. Eine solche Größenordnung der Desertifikation könnte gestoppt werden<sup>155</sup>. Nach den Angaben von T. Hagen betrug der Verlust an bebaubarem Land in den vergangenen 100 Jahren 650 000 km<sup>2</sup>. Pro Jahr wandert jetzt die Wüste um 10 km nach Süden<sup>156</sup>.

<sup>152</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 198; vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 73

<sup>153</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 200

<sup>154</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 200

<sup>155</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 202

<sup>156</sup> Vgl. T. Hagen, Wege und Irrwege, 13, 39

### 2. 3. 3. Vielleicht mögliche Wege aus der Hungerkrise

Die Entwicklungs-Länder sehen selber die Notwendigkeit der erhöhten Eigenanstrengungen mehr und mehr ein und wollen zunehmend die Ernährung und die Ausrottung des Hungers zum Zentrum ihrer Politik machen<sup>157</sup>.

Als grundlegende Voraussetzung für allen Fortschritt in diesem wie in anderen Bereichen muss unbedingt die „Katastrophen-Ursache Krieg“ und der dadurch häufig bewirkte Ruin der Landwirtschaft bekämpft werden<sup>158</sup>.

Auf der innenpolitischen Ebene ist es am dringlichsten, eine für die Bauern günstige Preispolitik und eine Agrarreform zu schaffen, die in erster Linie die Kleinbauern und nicht die Großbetriebe fördert. Sonst kommen die Verbesserungen im Agrarbereich nur den wohlhabenderen Schichten zugute, und die Mehrheit der armen Bauern erreicht nicht die Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse. (Die westliche Entwicklungshilfe dient eher der Zementierung des jetzigen Zustandes und bevorzugt die Wohlhabenderen<sup>159</sup>.)

Viele Regierungen befürchten Unruhen unter den verarmten Menschen in den großen Städten, wenn die Lebensmittel für sie zu teuer werden. Eine Regierung sollte aber nicht aus politischen Gründen, um die Bevölkerung der Hauptstadt zu beruhigen, die vom Ausland überlassenen Lebensmittel so billig abgeben, dass es sich für den einheimischen Produzenten nicht lohnt, über den Eigenbedarf hinaus für den Markt zu produzieren<sup>160</sup>. Man muss aber auch die Gefahr beachten, dass sich höhere Preise für die Bauern einerseits und für die städtischen Armen andererseits bei der Armutsbekämpfung gegenseitig behindern können.

Ein Kernproblem bei der Bekämpfung des Hungers besteht darin, eine höhere Produktivität der afrikanischen Landwirtschaft, dadurch größere Mengen an Lebensmitteln und mehr Gewinn für die zumeist sehr armen Bauern zu erreichen. Um eine Mehrproduktion von Lebensmitteln anzuregen, muss es außer einer motivierenden Preispolitik auch ein funktionierendes Vermarktungssystem geben. Dazu gehört, dass zum besseren Austausch zwischen den Regionen die traditionellen, häufig jahrhunderte-alten Handelsstrukturen wieder stärker genutzt werden, wenn die klimatischen Verhältnisse und dadurch die Ernteergebnisse extrem verschieden waren<sup>161</sup>.

Eine direkte Nahrungsmittelhilfe ist aus mehreren Gründen problematisch, falls es sich nicht

<sup>157</sup> Vgl. Matzke, Hunger und Ernährung, 201

<sup>158</sup> Michler, Weißbuch Afrika 1988, 210

<sup>159</sup> Vgl. Matzke, Hunger und Ernährung, 204; vgl. Schug, Wie kann man den Hunger besiegen? vgl. T. Hagen, Wege und Irrwege, 327

<sup>160</sup> Vgl. Matzke, Hunger und Ernährung, 197; vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 116; vgl. T. Hagen, Wege und Irrwege, 33, 141

<sup>161</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 206

um eine akute Katastrophenhilfe handelt. Die Importe von Grundnahrungsmitteln betrugen 1965 3,8 Mio. t, 1980 waren es 20 Mio. t. Die Hilfe kann bsd. in Krisengebieten zur politischen Waffe werden. Der Raffinierte und Skrupellose erpresst den, der helfen will<sup>162</sup>. Sie wirkt gleichzeitig wie ein „süßes Gift“, an das die Empfängerländer und ihre Menschen sich gern gewöhnen. Die von außen kommenden Überschussproduktionen werden so billig angeboten, dass die lokalen Bauern damit nicht konkurrieren können; ihre Produktionskosten sind oft höher. So bricht der lokale Getreidemarkt zusammen, der Bauer beschränkt sich auf die Subsistenzproduktion<sup>163</sup>.

Dabei glauben die Geberländer und die afrikanischen Regierungen, im selben Boot zu sitzen. Die einen werden ihre Überschüsse los, die anderen können die Bevölkerung beruhigen<sup>164</sup>. Für unpopuläre Entscheidungen zugunsten der eigenen Landwirtschaft entfällt der Entscheidungsdruck auf die Regierungen<sup>165</sup>. Direkte Nahrungsmittelhilfe vergrößert bzw. verlängert wirtschaftlich und politisch die Abhängigkeit der Entwicklungs-Länder vom Ausland<sup>166</sup>. Weiterhin wird sie meistens eher zur Versorgung der Stadtbewohner gebraucht, weil es oft zu wenige Transportmöglichkeiten in die ländlichen Gebiete hinein gibt und die Armen der Städte für die Regierungen politisch wichtiger sind. In der Stadt verändern sich die Essgewohnheiten; weniger gesunde Lebensmittel, wie z. B. Weißbrot, werden den einheimischen vorgezogen. Auch dadurch wird die Zerstörung des einheimischen Nahrungsmittelmarktes gefördert, was wiederum zur Blockade der ländlichen Entwicklung beiträgt. So wird Nahrungsmittelhilfe normalerweise zu einem weiteren Schritt in die Unterentwicklung. „Nahrungsmittelhilfe ist [...] keine Hilfe, sondern ein für die eigene Landwirtschaft und damit für die gesamte Volksökonomie dieser Länder *tödliches Gift*.“<sup>167</sup> Man sollte also die Nahrungsmittelhilfe drastisch reduzieren und statt dessen lokale Überschüsse, wo und wenn sie entstehen, für Notfälle aufkaufen<sup>168</sup>.

Bei dem Thema der Produktivitätssteigerung denkt man sofort an die Grüne Revolution und an die Neuzüchtungen von Hochleistungssaatgut in den letzten Jahren. Aber die Bedingungen für die Grüne Revolution sind in Schwarz-Afrika nicht gegeben. Diese Pflanzen brauchen ers- tens viel Wasser, das ja in vielen Regionen Schwarz-Afrikas knapp ist. Dazu kommen andere Schwierigkeiten wie erhöhter Schädlingsbefall; daraus resultiert, dass größere Mengen an In-

<sup>162</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 97; Vgl. Braumann, Afrika wird totgefüttert, 49; vgl. Kapuscinski, Afrikanisches Fieber, 200

<sup>163</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 100; Vgl. Braumann, Afrika wird totgefüttert, 43-46

<sup>164</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 101

<sup>165</sup> Vgl. Matzke, Hunger und Ernährung, 198f

<sup>166</sup> Vgl. Matzke, Hunger und Ernährung, 200f

<sup>167</sup> Michler, Weißbuch Afrika 1988, 210; Hervorhebung durch Michler; vgl. Pössinger, Der Kampf gegen den Hunger, 37-39; hier werden auch einige positive Effekte erwähnt, z. B. Ersparnisse, die der Empfängerstaat anderweitig einsetzen kann. Schug sieht zwar die Nachteile, aber nicht so krass und konsequent, wenn die Hilfe subsidiär gegeben wird. Vgl. auch Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 179-186; vgl. Braumann, Afrika wird tot gefüttert, 43f

<sup>168</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 210-212

sektiziden und Pestiziden gebraucht werden. Es gibt keine ausreichende Industrie, die die durch eine solche Revolution freigesetzten Arbeitskräfte aufnehmen könnte. Außerdem ist eine solche Landwirtschaft zu hoch technisiert, sie ist zu stark import- und kapitalabhängig, weil zu sehr angewiesen auf spezielles Saatgut, Chemikalien und Maschinen<sup>169</sup>. Auch soziale Probleme können entstehen, vor allem die Benachteiligung der armen Bauern. Die Grüne Revolution passt in eine Industrie-Landwirtschaft oder in eine oligarchische Gesellschaftsstruktur<sup>170</sup>.

Auf dem Feld eines Subsistenzbauern gedeiht eine Vielfalt von verschiedenen Pflanzen. Je nach den Bedingungen des Jahres breiten sich einige Sorten aus, andere werden verdrängt. So gibt es immer eine Ernte, wenn auch nicht unbedingt sehr üppig. Das Kernmotiv des Subsistenzbauern lautet: Nahrungssicherheit, nicht unbedingt Gewinn. Dieses Sicherheitsdenken schreckt ihn auch von modernen landwirtschaftlichen Methoden ab, die zunächst zu viel Geld kosten für Saatgut, Dünger, Maschinen. Eine „moderne“ Landwirtschaft ist dann auch auf funktionierende Marktmechanismen angewiesen. Der Subsistenzbauer müsste in die Geldwirtschaft einsteigen; die ist ihm aber zu suspekt und gefährlich. Die modernen Methoden und Pflanzen sind ihm schließlich zu einseitig und können dadurch bei Schwierigkeiten die ganze Ernte vernichten. Auch die Arbeitsteilung der afrikanischen Familie und der Arbeitsrhythmus des Jahres würden durcheinander gebracht. Die meisten afrikanischen Kleinbauern wollen Unabhängigkeit. Sie wollen nicht vom Markt, nicht vom Geld, nicht von einer Organisation abhängen, obwohl es Mechanismen und Regeln des gegenseitigen Helfens gibt<sup>171</sup>. „Lieber den Spatz in der Hand als die Taube auf dem Dach“, könnte man sagen. Auch in schlechten Jahren soll wenigstens noch etwas gedeihen<sup>172</sup>.

„Nirgends waren es die Kleinbauern, die dem Modernisierungspaket der Grünen Revolution zum Durchbruch verhalfen. Die Grüne Revolution untergräbt die Sicherheit der kleinbäuerlichen Landwirtschaft, die ein Grundprinzip der Ökonomie der Armut ist. Sie ist deshalb für die (afrikanischen) Bauern unakzeptabel und ungeeignet.“<sup>173</sup>

Zur Behebung der Lebensmittelknappheit und zur Produktionssteigerung fordert Matzke außer den vorgenannten Maßnahmen auch eine bessere Verteilung der staatlichen Fördermittel, bevölkerungspolitische Maßnahmen sowie eine nationale und internationale Agrarforschung<sup>174</sup>. Der letzte Punkt scheint mir besonders wichtig zu sein. Dazu gehört jedoch die Aufgabe, For-

<sup>169</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 135f

<sup>170</sup> Vgl. Pössinger, Der Kampf gegen den Hunger, 41-43; vgl. T. Hagen, Wege und Irrwege, 43

<sup>171</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 107

<sup>172</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 103-105

<sup>173</sup> Bänziger, Saat der Dürre, 137. Trotz dieser kleinbäuerlichen Landwirtschaft in Schwarz-Afrika plädiert z. B. Schug für einen höheren Kapitaleinsatz, um die Produktivität pro Bodeneinheit und Arbeitseinsatz zu steigern; er möchte die Grüne Revolution fortsetzen. Vgl. Schug, Wie kann man den Hunger besiegen? Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15. 10. 1998, Nr. 329, 9. Diese Position passt jedoch nicht zu den Ausführungen von Nuscheler und Michler. Die meisten Autoren aber betonen, dass die Grüne Revolution in Schwarz-Afrika fehl am Platz ist.

<sup>174</sup> Vgl. Matzke, Hunger und Ernährung, 1982, 196

schungsergebnisse zu verbreiten und auch in entlegenen Gebieten nutzbar zu machen.

Auch in ökologischer Hinsicht müssten viele Maßnahmen zur Bekämpfung des Hungers ergriffen werden. In den Viehzuchtgebieten z. B. sollten maximale Größen für die Viehherden festgelegt werden, damit das Land nicht kahlgefressen wird; die Nutzung der Böden muss an ökologisch sensiblen Stellen, z. B. im Sahel, eingeschränkt werden. Notwendig sind in diesen Gebieten Aufforstungs- und Bewässerungsprogramme und die angepassten Technologien dafür<sup>175</sup>. Dazu sollte das ökologische und wirtschaftliche Wissen der Bauern genutzt werden; die betroffenen Menschen müssen gefragt werden und mit-, besser selbst bestimmen (z. B. über die „Subsistenz plus“), und es sollten ihnen nicht ausländische Ideen aufgedrängt werden.

Zur längerfristigen Steigerung des Bodenertrages sollte man die agroforstliche Landwirtschaft forcieren<sup>176</sup>: Bessere Bodenbearbeitung, Düngemittel, Pflanzenschutz und an einigen Stellen kleinräumige Bewässerung sind einzusetzen. Man muss auch auf geringere Verluste nach der Ernte hinarbeiten<sup>177</sup>.

Über Dünger, Insektizide und Pestizide gibt es verschiedene Ansichten, welche es sein sollen: importierte Chemikalien oder möglichst einheimische, biologische Methoden. Da unser europäisches Klima ganz anders als das in Schwarz-Afrika ist (z. B. kein kalter Winter, ziemlich gleichmäßige Lichtverteilung, konzentrierte und oft heftige Regenfälle, langes Ausgesetztsein des kahlen Bodens gegenüber der Sonne usw.), können landwirtschaftliche Methoden aus Europa kaum übertragen werden<sup>178</sup>.

Zugleich haben wir hier ein Beispiel dafür, wie schwierig es ist zu entscheiden, ob und wann Lösungen von außen besser sind als eigenverantwortliche Selbsthilfe der Afrikaner. Auch dieses Problem sollte mit informativen Beispielen in einem Schulbuch zur Diskussion gestellt werden.

## 2. 4. Wasser

### Wasser für die Landwirtschaft

Eines der wichtigsten Probleme in Schwarz-Afrika besteht darin, ausreichend Wasser für die Landwirtschaft zu haben, genauer gesagt, weder Dürren noch Überschwemmungen. Ist das auf lange Sicht nicht der Fall und kommen noch weitere Schwierigkeiten und besonders menschliche Fehler hinzu, dann droht Verwüstung/Desertifikation der Böden. Desertifikation ist meistens ein Symptom für die schlechte Behandlung der Böden und für landwirtschaftliches und politisches Missmanagement (vgl. S. 71).

<sup>175</sup> Vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 36

<sup>176</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 128; vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 13, 20

<sup>177</sup> Vgl. Matzke, Hunger und Ernährung, 203;

<sup>178</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 132f

Bewässerungsprojekte können gutes Ackerland in salzigen Boden verwandeln<sup>179</sup>. Wenn der Boden jedoch allzu sehr mit Wasser gesättigt wird, steigt dadurch das Grundwasser und bringt das im Boden lagernde Salz nach oben. Der Boden wird sumpfig und / oder salzig. Eine Versalzung entsteht auch durch das von oben eingebrachte Wasser, weil es Salz enthält, das nicht weggeschwemmt werden kann, wenn die Wassermengen zu gering sind. Am besten ist die bsd. von Israel her bekannte Tröpfchenbewässerung, die aber in Schwarz-Afrika kaum angewandt wird<sup>180</sup>.

Durch Bewässerungsprojekte werden häufig viele Menschen entwurzelt und auf weniger fruchtbare Böden abgedrängt, die dann übermäßig bebaut werden<sup>181</sup>. Der Akosombo-Stausee am Volta z. B. vertrieb ca. 80.000 Menschen, brachte kaum Fischfang und keinen nennenswerten Bootsverkehr<sup>182</sup>. Große Staudämme und Seen bringen große Probleme mit sich: die erwähnte Verdrängung vieler Menschen; Verlust von Wäldern; großer Wasserverlust durch Verdunstung (auf dem Voltasee 4 Höhenmeter pro Jahr). Schwarz-Afrika braucht viele tausend kleine Dämme, die technisch, ökologisch, finanziell beherrschbar sind<sup>183</sup>.

In den Trockengebieten Schwarz-Afrikas werden verstärkt Rückhaltebecken angelegt, um die dort gebauten Tiefbrunnen aufzufüllen und auch um die Tiere in der Trockenzeit zu tränken. In diesen Becken verdunstet allerdings sehr viel Wasser. Deswegen werden statt Brunnen mehr Zisternen gebaut<sup>184</sup>.

#### Trinkwasser

Die Menschen in den Trockengebieten der Erde haben seit Generationen gelernt, mit wenig Wasser auszukommen; denn Wasser war immer ihr kostbarster Schatz<sup>185</sup>. In den Ländern des Südens mit oft knappen Wasservorräten ist es besonders deutlich, dass das Überleben der Menschen sehr oft vom Wasser abhängt. Deshalb gibt es kaum ein Entwicklungsprojekt, das nicht irgendwie mit dem Wasser zusammenhängt. Das Wasser ist Lebensraum für Fische, Lebensmittel für Menschen und Tiere, Produktionsmittel für die Landwirtschaft, Energielieferant für die Industrie, Transportweg für den Handel, lebenbedrohendes Element, Quelle oder Überträger von Krankheiten, Umweltzerstörer usw.<sup>186</sup>.

Auch die Menschen im Norden haben Einfluss auf die Wasserproblematik im Süden, sowohl durch den Export von unangepassten technischen Geräten als auch durch den Import von Nah-

<sup>179</sup> Vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 79; Vgl. Hagen, Wege und Irrwege, 42

<sup>180</sup> Vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 103-105; Vgl. Hagen, Wege und Irrwege, 42, 44

<sup>181</sup> Vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 104

<sup>182</sup> Vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 108; Vgl. Hagen, Wege und Irrwege, 132f

<sup>183</sup> Vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 110f

<sup>184</sup> Vgl. Pössinger, Der Kampf gegen den Hunger, 87, 91

<sup>185</sup> Vgl. Misereor, Wasser, 6

<sup>186</sup> Vgl. Misereor, Wasser, 7

ungsmitteln aus den Entwicklungs-Ländern, die besonders viel Wasser verbrauchen und/oder das Grundwasser durch Chemikalien belasten<sup>187</sup>.

Es gibt eine sehr enge Beziehung zwischen sauberem, ausreichendem Wasser und der Gesundheit. Ebenso eng damit verbunden ist die Hygiene. 1992 stellte die Umweltkonferenz von Rio fest, dass etwa 35 % der Todesfälle und etwa 80 % der Krankheiten in den Entwicklungsländern mit verunreinigtem Wasser zusammenhängen. 10 % des Arbeitslebens gehen durch solche Krankheiten verloren<sup>188</sup>. Die wichtigste Rolle spielen in diesem Zusammenhang Infektionskrankheiten wie Cholera, Durchfall, Haut- und Augenerkrankungen, Bilharziose, Malaria, Schlafkrankheit<sup>189</sup>. 1980 formulierte UNICEF die Forderung, bis zum Jahr 1990 sollten alle Menschen sauberes Trinkwasser haben. Aber gemäß „Global 2000“ werden die Wasservorräte bis 2000 pro Kopf um 35 % im Vergleich zu 1975 sinken. Während dann der Norden der Welt weit über dem Durchschnitt des Wasserverbrauchs liegen wird, wird die verfügbare Wassermenge in den Ländern des Südens umso geringer sein<sup>190</sup>.

Diese Abnahme des verfügbaren Wassers ist besonders im Sahel zu beobachten, wo immer mehr Grundwasserbrunnen seit der Dürre 1973 austrocknen. Man kann zwar durch tiefere Bohrungen neue Wasservorräte erschließen, aber dieses wird ökologisch immer riskanter. Vor allem in den ariden und semiariden Gebieten Afrikas darf man die Wasserversorgung nur im Zusammenhang mit flankierenden ökologischen Maßnahmen betreiben<sup>191</sup>. Denn die Grundwasservorräte nehmen nicht deshalb ab, weil es zu wenig regnet, sondern die Menschen und ihr Vieh sie übermäßig ausnutzen<sup>192</sup>.

Sauberes Wasser hatten in Schwarz-Afrika 1996 nur ca. 52 % der Bevölkerung. Die dadurch verursachte mangelnde Hygiene verbreitet vor allem Infektionen. In manchen Teilen Afrikas liegt der tägliche Wasserverbrauch bei nur 2,5 l. Bis zu 10 km weit kann der Fußweg zum Brunnen sein<sup>193</sup>.

In vielen Ballungsräumen haben die Armen keinen nahen Zugang zum Trinkwasser. Sie müssen es von weither holen oder von Wasserhändlern teuer kaufen. Selten gibt es eine hygienische Abwasserentsorgung in den Armenvierteln. Beispiele für ein notwendiges Zusammenspiel von verschiedenen Teilbereichen bei Entwicklungsprojekten finden wir besonders in diesem Bereich: Wasser, Kultur, Tradition, Abfall, Finanzen, Gesundheit, Arbeitszeit, Ökologie,

---

<sup>187</sup> Vgl. Misereor, Wasser, 9f

<sup>188</sup> Vgl. Misereor, Wasser, 13

<sup>189</sup> Vgl. Misereor, Wasser, 14f

<sup>190</sup> Vgl. Misereor, Wasser, 19

<sup>191</sup> Vgl. Misereor, Wasser, 20

<sup>192</sup> Vgl. Misereor, Wasser, 22

<sup>193</sup> Vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 64; vgl. Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen, Menschliche Entwicklung 1998, 81



Eigenverantwortung, Gemeinschaftsbewusstsein. Denkt man nur an technische und finanzielle Probleme, ist das Projekt wahrscheinlich zum Scheitern verurteilt <sup>194</sup>.

## 2. 5. Armut und Gesundheit in Schwarz-Afrika

Schwarz-Afrikas Problem sind weniger die Krankheiten an sich, sondern die Armut, die es oft nicht zulässt, diese Krankheiten zu bekämpfen bzw. ihnen vorzubeugen. Nicht das tropische Klima ist Hauptursache, sondern mangelnde Hygiene, mangelnde Ernährung (55 %) und schlechtes Wasser<sup>195</sup>. Die Krankheiten sind nicht der Grund für die langsame Entwicklung, sondern eher ein Symptom<sup>196</sup>. Man braucht also primär nicht-medizinische Maßnahmen, d. h. politische und soziale Verbesserungen im Sinne der Befriedigung der Grundbedürfnisse<sup>197</sup>. Die wichtigsten Krankheiten der Armut: Durchfall (19 %), Atemwegserkrankungen (19 %, z. B. Lungenentzündung, Masern, Tuberkulose)<sup>198</sup>, Wurmerkrankungen, Vektorenerkrankungen (z. B. durch Insekten übertragene Erkrankungen). Krankheiten, hohe Säuglingssterblichkeit und geringe Lebenserwartung korrelieren deutlich mit der Armut. Das Einkommen bestimmt weitgehend über die Gesundheit der Menschen, bsd. der Kinder und der Mütter. Es gibt einen engen Zusammenhang zwischen Kindersterblichkeit und dem Pro-Kopf-Einkommen eines Landes.

Im Durchschnitt sterben z. B. in Ost- und West-Afrika bei 100.000 Lebendgeburten 1000 Mütter<sup>199</sup>. Die durchschnittliche Lebenserwartung liegt in Schwarz-Afrika mit 54,0 Jahren (1988) noch tiefer als im Durchschnitt der Entwicklungs-Länder. Etwas andere Zahlen bringt der Bericht über die menschliche Entwicklung von 1999. Demnach betrug im Jahre 1970 die Lebenserwartung zur Zeit der Geburt in Schwarz-Afrika nur 44.1 Jahre, 1997 aber 48.9 Jahre<sup>200</sup>. Die ärztliche Versorgung verbesserte sich von 1965 bis 1985 von 37 000 auf 23 000 Menschen pro Arzt<sup>201</sup>. Man glaubt, durch sauberes Trinkwasser und verstärkte Hygiene die Kindersterblichkeit halbieren zu können.

Afrika hat trotz relativ großer Fortschritte immer noch die weltweit höchste Kindersterblichkeit. Dazu beispielhaft einige Zahlen<sup>202</sup>:

Jahr	1962	1970	1990	2000
Kindersterblichkeit unter 5 Jahren pro 1000 Kinder	261	225	180	172

<sup>194</sup> Vgl. Misereor, Wasser, 17f

<sup>195</sup> Vgl. Branscheid/Gebauer, Gesundheit, 23; vgl. UNICEF, Mangelernährung, 2

<sup>196</sup> Vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 61

<sup>197</sup> Vgl. Branscheid/Gebauer, Gesundheit, 52f, 55, 60f

<sup>198</sup> Vgl. UNICEF, Mangelernährung, 2

<sup>199</sup> Vgl. UNICEF, Todesursache: Schwangerschaft und Geburt, 1

<sup>200</sup> Vgl. Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen, Menschliche Entwicklung, 1999, 171

<sup>201</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 55f

<sup>202</sup> UNICEF, Die Situation der Kinder in der Welt, 5; Rheinischer Merkur, Nr. 51/52, 21. 12. 2001, S. 25

Dabei sterben die Kinder nicht direkt durch Verhungern, sondern durch Schwäche wegen der Mangelernährung an relativ einfachen Krankheiten, bsd. Diarrhöe. Eine Rundum-Impfung gegen Diphtherie, Masern, Poliomyelitis, Tetanus, Tuberkulose, Keuchhusten kostet etwa 5 \$. Dieses Geld fehlt oft. Das zeigt, dass Gesundheit in hohem Maße von einem gewissen Geldeinkommen abhängig ist, wenn nicht der Staat diese Aufgabe übernimmt<sup>203</sup>.

Die Krankenhäuser wurden zu oft zentral in den Städten gebaut, die Medizin wurde auf die Oberschicht ausgerichtet. In Ostafrika z. B. gibt es einen Arzt für etwa 17500 Menschen. 80 % der Ärzte praktizieren in den Städten, wo aber nur 20 % der Bevölkerung leben. Deshalb kommt auf dem Lande ein Arzt auf ca. 60.000 Menschen<sup>204</sup>. Die moderne Medizin nach westlichem Vorbild hat sich kaum direkt positiv auf die Armen der Bevölkerung ausgewirkt, wohl eher indirekt negativ durch die übermäßige Beanspruchung der Ressourcen für den „modernen“ Sektor.

Auch in Europa hat nicht in erster Linie die Medizin für die Verbesserung der Gesundheitssituation gesorgt, sondern 1. die Sicherung der Ernährung, 2. Trinkwasserleitungen, Abwassersysteme, Nahrungsmittelhygiene, bessere Arbeitsbedingungen, Verringerung der Kinderzahlen, 3. erst dann Schutzimpfungen und Pharmazeutika<sup>205</sup>. Es wäre auch in Schwarz-Afrika besser, einen Basisgesundheitsdienst aufzubauen, ihn dezentral über das Land zu verteilen und vor allem Vorsorge zu betreiben, als die geringen finanziellen Mittel auf wenige moderne Krankenhäuser in den Städten zu konzentrieren. Für einen Arzt kann man dann 100 Gesundheitsarbeiter beschäftigen. Diese können Vorsorge z. B. in Hygiene betreiben und viele relativ geringfügige Krankheiten behandeln<sup>206</sup>.

Man sollte mit dieser Arbeit bei den Frauen ansetzen, die in Schwarz-Afrika normalerweise die grundlegenden Voraussetzungen für Hygiene und Ernährung bewerkstelligen müssen: Wachstumsstatistiken führen, Stillen, Zucker- und Salzlösungen gegen Durchfall verabreichen, zur Impfung gehen, waschen. Letzteres ist leicht gesagt, wenn das Wasser von sehr weit hergeholt werden muss.

Eine andere, tiefergehende Dimension von Krankheit, die dem westlichen Verständnis weithin abhanden gekommen ist, aber hier und da wieder bewusst wird, macht uns Bujo aus der afrikanischen Sicht des Lebens klar. Er legt dar, dass für Afrikaner jede Krankheit in erster Linie ein gemeinschaftsorientiertes Geschehen ist, dass sie eine Folge von gestörtem Gemeinschaftsleben ist. „Deshalb gibt es im traditionellen Afrika keine echte Heilung ohne Versöhnungsriten, die sowohl die sichtbare als auch die unsichtbar-jenseitige Gemeinschaft mit ein-

<sup>203</sup> Vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 68-70

<sup>204</sup> Vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 67

<sup>205</sup> Vgl. Branscheid/Gebauer, Gesundheit, 24-26

<sup>206</sup> Vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 66f

schließen, wobei zu letzterer durchaus auch Gott zählt.<sup>207</sup> Sauberes Trinkwasser und Gesundheitsstationen können durchaus eine gemeinschaftsbezogene Dimension haben.

### Die Lepra

Die Lepra soll hier deshalb gesondert dargestellt werden, weil sie in einigen Religionsbüchern erwähnt wird. AIDS und Malaria z. B. sind zwar wichtiger für Afrika, werden aber in keinem Religionsbuch thematisiert, obwohl von den 34 Ländern, die weltweit am stärksten von AIDS betroffen sind, 29 in Afrika liegen und bis 2000 bereits ca. 11,5 Millionen Afrikaner an dieser Krankheit gestorben sind<sup>208</sup>.

Auch die Lepra ist eine Krankheit der Armut. Ihre Verbreitung erstreckt sich weitgehend in den Ländern der "Dritten Welt"<sup>209</sup>.

Von den Kranken in Togo wird berichtet, dass 40 % glauben, diese Krankheit sei ihnen von Gott als Sühne und Bestrafung geschickt; 16 % glauben, sie sei durch Geister, durch Verwünschungen der Feinde oder durch Zauberei verursacht; nur 5 % denken an eine Ansteckung durch andere Leprakranke<sup>210</sup>.

Die Krankheit wird durch einen direkten und längeren Kontakt eines gesunden Menschen mit einem kranken übertragen. Die Inkubationszeit ist unterschiedlich lang. 1873 entdeckte Gerhard Hendrik Armauer Hansen die Lepra-Bakterien. Die genauen Wege der Transmission sind bis heute noch nicht bekannt. Deshalb ist die völlige Ausrottung der Lepra wohl noch nicht möglich<sup>211</sup>. Aber das Risiko des Übertragens beträgt „nur“ 5 %.

Die bakteriellen Erreger der Lepra befallen zuerst die Haut und die peripheren Nerven. Dadurch kommt es an Händen und Füßen zu Gefühllosigkeiten; die Menschen spüren Druck und Verletzungen nicht mehr. Zu Beginn des Ausbruches der Lepra zeigen sich Flecken, die überall auf dem Körper auftreten können. Weil bzw. wenn Wunden unversorgt bleiben, treten Infektio-

<sup>207</sup> Bujo, Wider den Universalanspruch westlicher Moral, 136

<sup>208</sup> Vgl. Misereor, Jahresbericht 1998, 19; vgl. Stremlau, Vorbeugen ist besser als zahlen, 8. Vermutlich wurde das Thema AIDS deshalb noch nicht in die Religionsbücher aufgenommen, weil es erst in den 80er Jahren dramatisch aktuell wurde.

<sup>209</sup> Vgl. 40 Jahre Deutsches Aussätzigen-Hilfswerk DAHW, 15

<sup>210</sup> Vgl. DAHW, Leprakontrolle in Togo, 11

<sup>211</sup> Vgl. 40 Jahre Deutsches Aussätzigen-Hilfswerk, 18

nen auf, die oft bis zum Verlust von Gliedmaßen führen können. Auch im Gesicht kann Lepra schwere Missbildungen hervorrufen und Blindheit zur Folge haben. Lepra verstümmelt, ohne zum Tod zu führen<sup>212</sup>.

Um möglichst frühzeitig die Lepra erkennen und behandeln zu können, ist es in Afrika am besten, mit einer mobilen Krankenstation in die Dörfer zu fahren, um vor Ort Reihenuntersuchungen zu unternehmen und um danach die ständige Behandlung bis zur Gesundung bewerkstelligen zu können. Heute ist Lepra in 6 bis 24 Monaten vollständig heilbar<sup>213</sup>.

Noch vor wenigen Jahrzehnten war das nicht der Fall. Aber es ist wohl ein Ruhmesblatt der christlichen Mission in Schwarz-Afrika, dass die Leprakranken beachtet wurden; denn „die Mehrheit der ersten christlichen Konvertiten in Igboland [...] waren Arme, Bedürftige und Ausgestoßene: [...] Menschen, die an Lepra litten und deshalb ausgestoßen wurden.“<sup>214</sup>

Die ersten Europäer, die im beginnenden 20. Jh. in den afrikanischen Kolonien medizinisch tätig wurden, waren Missionare. Sie kümmerten sich ganz besonders um die Leprakranken. Sie richteten für diese Menschen große Siedlungen ein und behandelten und pflegten die Kranken, allerdings ohne sie damals heilen zu können<sup>215</sup>.

Das Deutsche Aussätzigen-Hilfswerk unterstützte 1998 in Afrika 118 Projekte zur Förderung, Heilung, Betreuung und Rehabilitation von Lepra-Kranken in 21 Ländern. 1996 waren es 111 Projekte in 24 afrikanischen Ländern. Mit etwa 12,8 Mio. DM lag die finanzielle Hilfe für diesen Kontinent vor Asien, obwohl die Zahl der Erkrankten in Asien weitaus höher ist. Weltweit waren 1998 über 800 000 Leprapatienten bekannt. Dabei liegen Indien, Brasilien, Indonesien, Madagaskar und Bangladesh an der Spitze.

Es genügt heute aber nicht mehr, die Kranken zu heilen. Besonders die Verstümmelten sollen aus ihrer Stigmatisierung und Ausgrenzung herausgeholt werden. Solche sozialen Rehabilitationsmaßnahmen sind weltweit für 4 – 6 Mio. geheilte ehemalige Leprakranke notwendig.

## 2. 6. Umweltprobleme in Schwarz-Afrika

Während Timberlake schon im Untertitel seines Buches vom „Umwelt-Bankrott“ spricht, schreibt Michler dagegen: Es existiert noch kein Umweltbankrott. „Dass in weiten Teilen des Kontinents der Umweltbankrott bereits eingetreten ist, bestreite ich; in begrenzten Gebieten ist

<sup>212</sup> Vgl. DAHW, 40 Jahre Deutsches Aussätzigen-Hilfswerk, 17

<sup>213</sup> Vgl. DAHW, Gemeinsam für mehr Menschlichkeit, 10; ders., Jahresbericht 1988, 2f

<sup>214</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 208

<sup>215</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 322

<sup>118</sup> Vgl. 40 Jahre Deutsches Aussätzigen-Hilfswerk, 5, 8, 19; DAHW, Jahresbericht 1998, 2

das sicherlich der Fall.“<sup>216</sup> Die beiden Afrikaner Ndingi und Mulyungi sprechen von einer „Umweltkrise“<sup>217</sup>.

Das Entwaldungsproblem beruht mehr auf dem Brennholzbedarf als auf dem kommerziellen Holzeinschlag. Außerhalb des Regenwaldes wird mehr Holz verbraucht als nachwachsen kann. Die Brennholzbeschaffung kostet sehr viel Arbeitszeit und -kraft<sup>218</sup>.

Ökologisch angepasste Landwirtschaft ist erforderlich und wird schon teilweise praktiziert. Aber es wird sie wohl auf breiter Front erst geben, wenn die Bauern vom Kampf um das nackte Überleben befreit sind<sup>219</sup>. Bänziger sieht das etwas anders, eher umgekehrt. Der Leidensdruck für den Bauern muss groß genug sein, damit er teilweise von seinen altgewohnten Methoden abweichen kann; und er muss einsehen, dass Neuerungen in seiner Situation wirklich von Nutzen sind, z. B. Terrassierung seines Ackers, Futterpflanzen an den Rändern der Terrassen, Stallhaltung der Kuh und Ziegen, Gründüngung usw.<sup>220</sup>.

Afrikanische Bauern verfügen über ein reiches ökologisches Wissen, obwohl sie nach heutigen Erkenntnissen und in der heutigen Situation auch vieles falsch machen, z. B. die Brandrodung. Das positive Wissen wird kaum studiert und genutzt. „Die Fachkenntnis der Kleinbauern stellt die größte, bislang nicht zugunsten des Entwicklungsprozesses angezapfte Quelle des Wissens dar. [...] Wir können es uns aber nicht länger leisten, diese Quelle ungenutzt zu lassen.“ Dieses Wissen ist mündlich überliefert und geht rasch verloren, wenn die Bauern in die Städte ziehen oder wenn niemand sie fragt und das Wissen aufschreibt<sup>221</sup>.

## 2. 7. Kriege in Schwarz-Afrika

Die Erforschung der Entwicklungsländer interessierte sich lange Zeit kaum für die Kriege und das Kriegsgeschehen in der "Dritten Welt"<sup>222</sup>. Viele angeblich unwichtige oder weltpolitisch wenig relevante Kriege sind so kaum beachtet worden. Ein besonders extremes Beispiel ist der Krieg im Sudan<sup>223</sup>. Auch wenn ein Krieg weltpolitisch gesehen nicht allzu gravierende Konsequenzen hat, bringt er dennoch für die unmittelbar betroffenen Menschen katastrophale Folgen: Tod, Verwundungen, Entwurzelungen, Fluchtbewegungen, zerrüttete Wirtschaften, zerstörte Sozialsysteme, unterminierte Wertevorstellungen, zerstörte Sachwerte, belastete Umwelt, verschwendete Ressourcen, psychische Langzeitschäden, zerstörtes Lebensglück<sup>224</sup>.

<sup>216</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 348

<sup>217</sup> Vgl. Ndingi, Die ökologische Krise, 11; vgl. Mulyungi, Einige Reflektionen über Afrika, 33

<sup>218</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 348

<sup>219</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 348

<sup>220</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 123-126

<sup>221</sup> Vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 172, ähnlich 189; Timberlake zitiert John Hatach.

<sup>222</sup> Vgl. Hofmeier/Matthies, Vergessene Kriege in Afrika, 7

<sup>223</sup> Vgl. Hofmeier/Matthies, Vergessene Kriege in Afrika, 7; vgl. Kapuscinski, Afrikanisches Fieber, 195, 198

<sup>224</sup> Vgl. Hofmeier/Matthies, Vergessene Kriege in Afrika, 8

In den Kriegen in der "Dritten Welt" gibt es meistens keine Unterscheidung zwischen den unmittelbar Kämpfenden und der Zivilbevölkerung. Regierungen und aufständische Gruppen kämpfen häufig vor allem und besonders grausam gegen die eigene Bevölkerung. Diese hat die meisten Opfer zu beklagen<sup>225</sup>.

Das vorkoloniale Schwarz-Afrika war kein Kontinent voller Kriege. Es war allerdings auch nicht paradiesisch friedlich. Aber Kriege von europäischen Ausmaßen wie die Kreuzzüge oder der 30-jährige Krieg waren unbekannt<sup>226</sup>.

Bujo macht darauf aufmerksam, dass etwa ein so grausamer Genozid wie in Rwanda in der genuin afrikanischen Tradition mit ihrer Synthese von säkularer und religiöser Autoritätsausübung, die im Verbund mit den Ahnen, den jetzt lebenden und den zukünftigen Menschen der Förderung des Lebens dienen muss, nicht möglich wäre. Das zeigt, dass auch in Schwarz-Afrika die politische Machtausübung säkularisiert und oft nicht mehr an Gott und an die Ahnen gebunden ist<sup>227</sup>.

Seit 1980 gibt es einen Rückgang der Militärausgaben von rd. 20 % auf rd. 11 % der Staatshaushalte<sup>228</sup>. Von 1956-1986 gab es zwar in 27 Staaten Schwarz-Afrikas 61 (aus der Sicht der Putschisten) erfolgreiche Staatsstrieche; aber die Mehrheit von ihnen war unblutig. Das Medienbild vom „Kontinent der blutigen Putsche“ ist nach Michlers Ansicht überzogen<sup>229</sup>.

In einigen Fällen wurden „Stellvertreter-Kriege“ geführt, d. h. die Großmächte USA und UdSSR waren die Hauptgegner im Hintergrund<sup>230</sup>. In der Öffentlichkeit und in den Medien herrscht weitgehend das Bild eines Schwarz-Afrika vor, das von Kriegen, Chaos und Gewalt heimgesucht wird. Es gibt aber keinen Grund, Afrika als einen Kontinent zu betrachten, der besonders von Kriegen heimgesucht wird<sup>231</sup>. (In den Jahren 2000/2001 sollte man z. B. an Tschetschenien, Kroatien, Bosnien, an den Kosovo und an Afghanistan denken.)

Es sind aber einige Besonderheiten der Kriege in Schwarz-Afrika zu beachten: Es gab/gibt eine relativ hohe Zahl von langandauernden Bürgerkriegen. Diese Kriege sind außerhalb Afrikas weitgehend „vergessene“ Kriege. Sie hatten verheerende Folgen für die Bevölkerungen wie Flüchtlingselend und die dadurch entstehende Entwurzelung, vor allem durch den Verlust der Clangemeinschaft, der Tradition und der Ahnengräber, zerstörte Landwirtschaft und Hunger. Viele Millionen Menschen werden zu Krüppeln. Naturbedingte Schwierigkeiten werden häufig durch einen Krieg in eine Katastrophe hinein gesteigert<sup>232</sup>. Diese wiederum wird als weitere

<sup>225</sup> Vgl. Hofmeier/Matthies, Vergessene Kriege in Afrika, 9

<sup>226</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 275-281

<sup>227</sup> Vgl. Bujo, Wider den Universalanspruch westlicher Moral, 135

<sup>228</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 290

<sup>229</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 296

<sup>230</sup> Vgl. Hofmeier/Matthies, Vergessene Kriege in Afrika, 9; vgl. Matthies, Kriege in der Dritten Welt, 365

<sup>231</sup> Vgl. Hofmeier/Matthies, Vergessene Kriege in Afrika, 11

<sup>232</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 272; vgl. de Gendt, Die Vorstellung vom afrikanischen Christentum, 75; vgl. Matthies, Kriege in der Dritten Welt, 368

Kriegswaffe ausgenutzt, bsd. der Hunger. Folglich sind diese Kriege ein besonders schweres Entwicklungshemmnis im ohnehin wirtschaftlich unterentwickelten Schwarz-Afrika (vgl. S. 77). Die Unterentwicklung eines Landes ist sehr häufig zumindest teilweise eine Langzeit-Folge eines Krieges<sup>233</sup>.

Die folgenden Kriege fanden zwischen den Jahren 1947 und 2000 bzw. darüber hinaus statt. Man kann einige Grundtypen der Kriege unterscheiden:

a) Es gab 11 *Unabhängigkeitskriege* in 10 Ländern, davon 2 in Rhodesien/Zimbabwe. Die schlimmsten Kriege waren in Mosambik (ca. 1 000 000 Tote) und in Madagaskar (60 000 bis 100 000 Tote)<sup>234</sup>.

b) Von 7 *zwischenstaatlichen Kriegen* waren 11 Länder betroffen. Dabei haben 8 Länder in 6 anderen Ländern eingegriffen<sup>235</sup>.

c) *Interne Bürger- und Sezessionskriege* waren der häufigste Kriegstyp in Schwarz-Afrika. In 13 Sezessionskriegen waren 13 Regionen betroffen. Die meisten Todesopfer forderte die versuchte Abspaltung Biafras von Nigeria, nämlich ca. 2 000 000. In 16 Ländern brachen insgesamt 21 Bürgerkriege aus<sup>236</sup>. Vor allem im Sudan und in Angola dauerten sie im Jahre 2000 noch an. Verbunden mit diesen Kriegen waren oft äußere Interventionen. 12 Staaten bzw. Bündnisse – darunter z. B. Frankreich, Belgien, Kuba, die UNO – waren in 9 Kriege in 7 Ländern verwickelt.

Gemäß den Angaben der „Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung“ befanden sich im Jahre 2000 folgende Länder im Kriegszustand: Angola, Burundi, Eritrea/Äthiopien, Guinea, Kongo (Zaire), Liberia, Nigeria, Ruanda, Senegal, Sierra Leone, Somalia, Sudan, Uganda<sup>237</sup>.

#### *Länder ohne Kriegserfahrung*

Es gibt es nur wenige Länder, die gänzlich vom Krieg verschont worden sind, z. B. die kleinen Inselstaaten Westafrikas, Benin, Botswana, Elfenbeinküste, Gabun, Ghana, Malawi, Togo, Zambia, Zentralafrikanische Republik<sup>238</sup>.

<sup>233</sup> Vgl. Hofmeier/Matthies, *Vergessene Kriege in Afrika*, 12f

<sup>234</sup> Alle Zahlen von Todesopfern und einige Jahreszahlen aus Gantzel/Schwinghammer, *Die Kriege nach dem Zweiten Weltkrieg 1945-1992*, R 58 - R 107

<sup>235</sup> Vgl. Hofmeier/Matthies, *Vergessene Kriege in Afrika*, 16; vgl. Michler, *Weißbuch Afrika 1988*, 275-277, 281

<sup>236</sup> Nach Badika gibt es kaum „*Bürgerkriege*“; es sind Machtcliquen, die gegeneinander kämpfen, nicht die normalen Bürger; mündliche Information. Das Gleiche schreibt Kapuscinski über die afrikanischen Warlords; *Afrikanisches Fieber*, 253-255

<sup>237</sup> Forschungsstelle Kriege, Rüstung und Entwicklung, internet am 24. 09. 2001

<sup>238</sup> Vgl. Hofmeier/Matthies, *Vergessene Kriege in Afrika*, 20;

### Kindersoldaten

Nach einem Bericht von UNICEF<sup>239</sup> gab es Ende der 80er Jahre ca. 200 000 Kindersoldaten unter 16 Jahren; 1999 weltweit ca. 300 000, davon in Afrika 120 000 Kindersoldaten im Alter unter 18 Jahren, das sind ca. 40 % aller Kindersoldaten. In Schwarz-Afrika gibt es besonders zahlreiche Kindersoldaten in Angola, Burundi (ca. 10 000), Kongo-Brazzaville, in der Demokratischen Republik Kongo (früher Zaire), Liberia, Ruanda, Sierra Leone (über 2 500), Sudan, Uganda. Die meisten afrikanischen Staaten haben sich allerdings verpflichtet, für die offiziellen Armeen keine Soldaten unter 18 Jahren zuzulassen. (In Angola können 17-Jährige und in Uganda sogar 13-Jährige einberufen werden.)

Sowohl die offiziellen Armeen als auch Rebellengruppen rekrutieren, meistens ganz selbstverständlich, Kindersoldaten. Warum? „Kinder sind gute Kämpfer. Sie denken, alles sei nur ein Spiel. Deshalb haben sie keine Angst.“ Sie können z. B. als Boten oder Spione eingesetzt werden, als Nahrungs- und Munitionsträger, als Arbeitspersonal, sogar als Minendetektoren und lebender Kugelfang für die älteren Kämpfer. Mit etwa 10 Jahren müssen sie häufig reguläre „Soldaten“ werden. Dabei können sie besonders grausam sein. Sie haben sich in einem überaus sensiblen Lebensalter an Gewalt und Grausamkeit gewöhnt. Zusätzlich werden sie häufig mit Alkohol und Drogen beeinflusst, so dass ihre Hemmschwelle ganz verschwindet.

Es gibt auch viele Kindersoldaten, die sich freiwillig gemeldet haben, weil sie in einer Armee oder Rebellengruppe versorgt sind, genug zu essen und Kleidung bekommen; also letztlich war die Armut ein wichtiger Grund. Ein zweiter Grund können Rachegefühle sein, weil Angehörige zuvor von der staatlichen oder einer Rebellenarmee getötet wurden. Die meisten Kindersoldaten werden jedoch zwangsweise rekrutiert, häufig auch Straßenkinder, viele schon mit 7 Jahren. In Uganda z. B. wurden 8000 Kinder von zu Hause und aus Schulen entführt und gezwungen, mit einer Rebellengruppe in den Kampf zu ziehen<sup>240</sup>. Auch Mädchen können zu diesem Soldatendienst gezwungen werden. Sie müssen oft der sexuellen Befriedigung der Männer dienen.

Die Demobilisierung von Kindersoldaten zeigt besonders große Probleme. Die Kinder werden von ihren traumatischen Erlebnissen geplagt, sie sind depressiv, verunsichert, aggressiv; in ihren Heimatdörfern und -städten werden sie zu Außenseitern. Ihre psychosoziale Rehabilitation ist eine wichtige und schwierige Aufgabe, an der sich z. B. auch UNICEF beteiligt.

<sup>239</sup> Vgl. UNICEF, Informationen über Kindersoldaten, Internet vom 19. 02. 2000; dasselbe als schriftliches Informationsblatt, 6

<sup>240</sup> Diese Informationen von UNICEF wurden von einem Fernsehbericht des „arte“-Programms am 1.3. 2000 um 20.15 Uhr bestätigt. Es wurde über die Entführungen der Kinder berichtet, über die Grausamkeiten zuerst an den Kindern und dann durch diese grausam gemachten Kinder.



Am 21. 01. 2000 wurde in Genf ein Zusatzprotokoll zur UN-Kinderrechtskonvention verabschiedet, nach dem die Einberufung von Jugendlichen unter 18 Jahren zum Militärdienst verboten ist. Bis dahin lag das erlaubte Mindestalter bei 15 Jahren.

## 2. 8. Flüchtlinge in Schwarz-Afrika

### Umweltflüchtlinge

Im Jahre 1999 sollen rd. 27 Mio. Afrikaner auf der Flucht gewesen sein<sup>241</sup>. Bei Flüchtlingen denkt man meistens zu ausschließlich an politische, Kriegs- und Armutsflüchtlinge. Umweltflüchtlinge werden bei diesem Thema insgesamt vernachlässigt. Aber man kann diese Gruppen oft nicht voneinander trennen. Hier steht zunächst die zerstörte Umwelt als Fluchtgrund im Vordergrund<sup>242</sup>.

Timberlake meint: Die Mehrheit der Flüchtlinge flieht, weil ihre Umwelt zerstört ist und weil sie hungern, weniger vor einem Krieg. Sie fliehen vom Land in die Städte oder auch in benachbarte Länder<sup>243</sup>. Aber nicht alle gehen in die Hauptstädte, sondern in einigen Ländern mehr noch in die mittelgroßen Städte. Die fallende landwirtschaftliche Produktion des Umfeldes kann diese Städte häufig nicht genügend ernähren. Die fehlende Kaufkraft der Bauern sorgt nicht für die Entwicklung dieser Städte<sup>244</sup>.

Launer sieht das anders: Kriege, das sind vor allem Bürgerkriege, sind der wichtigste Fluchtgrund. Diese kriegerischen Konflikte zerstören Menschen, Landwirtschaft, Transport, Märkte, Umwelt; dadurch werden Hunderttausende zu Flüchtlingen gemacht<sup>245</sup>.

Meistens werden die Menschen zu Umweltflüchtlingen aufgrund des Zusammenwirkens von Naturkatastrophen und menschlichem Fehlverhalten gegenüber der Natur. So sind die Fluchtursachen bei Millionen von Menschen z. B. Landknappheit bei steigenden Bevölkerungszahlen, Dürren, Überschwemmungen. Es gibt auch in bestimmten Gebieten Wirbelstürme, Erdbeben und Vulkanausbrüche als Ursachen für die Flucht. Das Bevölkerungswachstum zwingt oft dazu, solche Gegenden verstärkt zu besiedeln, die von der Natur her eigentlich zu stark gefährdet sind<sup>246</sup>.

Richter ist der Ansicht, dass der von den Menschen zu verantwortende Treibhauseffekt die Häufigkeit und Intensität der Naturkatastrophen wie Überschwemmungen, Wirbelstürme und Dürren mitverursacht<sup>247</sup>. Die Erwärmung der Atmosphäre hat nicht eine kontinuierliche Klima-

<sup>241</sup> Vgl. Grill, Der Hunger ist hausgemacht

<sup>242</sup> Vgl. Richter, Umweltflüchtlinge in Afrika, 44

<sup>243</sup> Vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 226, 232

<sup>244</sup> Vgl. Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 227

<sup>245</sup> Vgl. Launer, Hunger, 73

<sup>246</sup> Vgl. Richter, Umweltflüchtlinge in Afrika, 42

<sup>247</sup> Vgl. Richter, Umweltflüchtlinge in Afrika, 43, 45

veränderung zur Folge (Timberlake denkt ähnlich, Michler ist anderer Meinung. Vgl. S. 71, 105), sondern eine Häufung von extremen Wetterereignissen. Die Häufigkeit und Intensität der Naturkatastrophen hat in den 80er gegenüber den 70er Jahren zugenommen. In Afrika treten z. B. sintflutartige Regenfälle häufig in den dürrgefährdeten Savannengebieten auf. Solche Extremereignisse waren und sind die häufigste Ursache für die Umweltflucht<sup>248</sup>.

Je nach den Ursachen der Flucht gibt es verschiedene Fluchtvarianten und -folgen. Nach Vulkanausbrüchen, Überschwemmungen, Wirbelstürmen gibt es weniger Tote zu beklagen, und oft kehren die Flüchtlinge bald zurück. Dürren dagegen bewirken ein allmähliches Abwandern in die Slumgebiete der Städte und in Notlager. Es kommt selten zu einer Rückkehr. Meistens bleiben die Flüchtlinge innerhalb ihres Heimatlandes; sie fliehen aber auch in die Nachbarstaaten<sup>249</sup>.

Ein immer wieder zu beobachtender Prozess bei den Umweltflüchtlingen aus Trockengebieten ist folgender: Die viehhaltenden Nomaden wandern bei lang anhaltender Dürre in die Gebiete der Kleinbauern; es entsteht ein Überangebot und daraufhin ein Preisverfall des Schlachtviehs der Nomaden bei steigenden Preisen für die anderen Lebensmittel der Bauern. Wegen der Trockenheit werden auch die Ernten der Bauern geringer. Die Kaufkraft aller sinkt. Beide Gruppen wandern in die Städte; es entstehen riesige Notlager. Alle verarmen und entwurzeln (vgl. S. 76).

Addiert man die Zahlen der Afrikaner, die z. B. wegen Dürren, Überschwemmungen, Erdbeben und anderen Naturkatastrophen ihre Heimat verließen, muss man mit etwa 15 bis 20 Mio. Umweltflüchtlingen im Laufe der letzten 25 Jahre rechnen. Da aber die angegebenen Zeiträume verschieden sind, Nordafrika z. T. einbezogen wurde, Westafrika bei den Überschwemmungen fehlt, kriegerische und Umweltursachen ineinander verquickt sind, sind die meisten Zahlen viel zu ungenau und können nur vage die Dimensionen der Katastrophen andeuten<sup>250</sup>.

### **Kriegsflüchtlinge**

Die Angaben über Kriegsflüchtlinge in Schwarz-Afrika sind laut Michler äußerst ungenau und lückenhaft, weil es zu wenige zuverlässige Informationen darüber gibt. Bei den meisten Kriegen kann er gar keine Angaben über die Flüchtlinge machen<sup>251</sup>. Deshalb sind die hier angegebenen Zahlen wahrscheinlich viel zu gering. Zählt man die von ihm genannten Zahlen zusammen, dann gab es in den 38 Kriegen in Schwarz-Afrika von 1945 - 1987 etwa 7,5 bis 8,2 Mio.

<sup>248</sup> Vgl. Richter, Umweltflüchtlinge in Afrika, 45f

<sup>249</sup> Vgl. Richter, Umweltflüchtlinge in Afrika, 44

<sup>250</sup> Vgl. Richter, Umweltflüchtlinge in Afrika, 48-63

<sup>251</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 275-279

Flüchtlinge. Laut Misereor<sup>252</sup> gab es z. B. im Jahre 1998 in Schwarz-Afrika insgesamt 2,2 Mio. Kriegsflüchtlinge zusätzlich zu den schon vorhandenen Flüchtlingen<sup>253</sup>.

Opitz bringt Flüchtlingszahlen nach Ländern geordnet. Hier eine Zusammenfassung<sup>254</sup>:

#### Angola

<i>Zeitraum</i>	<i>Anzahl</i>	<i>Hauptgrund</i>
1975 - 1987	ca. 965 000	Bürgerkriege

#### Äthiopien, das Land mit den meisten Flüchtlingen

<i>Zeitraum</i>	<i>Anzahl</i>	<i>Hauptgrund</i>
1987	ca. 1 900 000 – 2 700 000	Bürgerkrieg, Dürre und Hunger

#### Mosambik

<i>Zeitraum</i>	<i>Anzahl</i>	<i>Hauptgrund</i>
1960 - 1986	ca. 3 350 000	Unabhängigkeitskrieg, Bürgerkrieg

#### Namibia

<i>Zeitraum</i>	<i>Anzahl</i>	<i>Hauptgrund</i>
1960 – 1980	ca. 80 000	Unabhängigkeitskrieg

#### Rwanda und Burundi

<i>Zeitraum</i>	<i>Anzahl</i>	<i>Hauptgrund</i>
1986 – 1988	ca. 5 000 000	Bürgerkriege

#### Sudan

In dieses größte Aufnahmeland kamen allein 1986 ca. 914 000 Flüchtlinge.

Aber es flohen auch Menschen *aus* diesem Land.

<i>Zeitraum</i>	<i>Anzahl</i>	<i>Hauptgrund</i>
1986	ca. 120 000	Bürgerkrieg

<sup>252</sup> Misereor ist das Bischöfliche Hilfswerk der deutschen Katholiken gegen Hunger und Krankheiten in der Welt.

<sup>253</sup> Vgl. Misereor, Jahresbericht 1998, 18

<sup>254</sup> Vgl. Opitz, Das Flüchtlingsproblem, 67f, 71f, 74f, 78f, 81f, 89ff, 95f, 107ff

## Tschad

<i>Zeitraum</i>	<i>Anzahl</i>	<i>Hauptgrund</i>
1980 – 1987	ca. 435 000	Bürgerkriege

## Kongo (Zaire)

<i>Zeitraum</i>	<i>Anzahl</i>	<i>Hauptgrund</i>
1977 - 1978	ca. 220 000	Shaba-Krisen

## 2. 9. Bevölkerungswachstum in Schwarz-Afrika

Unzweifelhaft tickt die sog. „Bevölkerungsbombe“, ein schreckliches Wort. Wenn der heutige Trend weiterginge, würde sich die Weltbevölkerung in etwa 30 Jahren verdoppeln. Wissenschaftler erwarten allerdings, dass sich das Bevölkerungswachstum verringert, wenn auch die Sterbezahlen der Kinder sinken. Deshalb wird mit einer Verdoppelung bis etwa 2050 gerechnet; anders jedoch in Afrika<sup>255</sup>.

Entwicklung der Bevölkerung in Afrika (in Mio) nach Michler<sup>256</sup>

1900	1950	1988	2000	2025
102	172	462	682	1.192

Zunahme der Bevölkerung in Afrika (in Mio) nach Angaben der UN<sup>257</sup>

1950	1996	2050
223	738	2000

Diese und andere Zahlen machen deutlich, wie ungenau und grob Schätzungen und Berechnungen in Schwarz-Afrika sind.

Die Einwohnerzahl incl. Schwankungsbreite wird auf rd. 462 Mio (- 15 % /+ 5 %) geschätzt. Der Anteil der Kinder unter 15 Jahren beträgt 47 %<sup>258</sup>. Die Zuwachsrate von 1985-2000 wird auf ca. 3,3 % pro Jahr veranschlagt, das bedeutet eine Verdoppelung in 22 Jahren. Dies ist die höchste Wachstumsrate der Welt<sup>259</sup>.

Warum ist ein hohes Bevölkerungswachstum negativ für die Entwicklung? Es erschwert die Investitionen in die Zukunft. Wenn ca. 40 % der Bevölkerung unter 15 Jahren alt ist, wird eine angemessene Bildung für die Entwicklungs-Länder unbezahlbar. Die Landflucht nimmt zu. Die

<sup>255</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 80f

<sup>256</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 304; Michler präsentiert eigene Hochrechnungen auf der Basis von Daten der Weltbank.

<sup>257</sup> Zitiert von Grill, Der Hunger ist hausgemacht.

<sup>258</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 305

<sup>259</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 306

Versorgung mit Dienstleistungen, Wohnungen, Bildung und Arbeit in den Städten kann noch weniger geleistet werden. Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung nehmen weiter zu. Viele Kinder belasten die Gesundheit der Mütter, die ohnehin schon meistens überlastet sind. Die Gesundheitsgefahren für die Kinder nehmen zu<sup>260</sup>.

Das Argument aber, für eine höhere Bevölkerungszahl sei nicht genug Ackerland vorhanden, ist für Schwarz-Afrika (und Lateinamerika) nicht sehr stichhaltig. Hier gibt es noch viele ungenutzte Landflächen<sup>261</sup> (vgl. S. 74). Dennoch reichen die aktuell produzierten Nahrungsmittel häufig nicht aus; eine Produktivitätssteigerung wird bald wieder „verzehrt“.

Wachstumsraten von Bevölkerung und Nahrungsmittelproduktion von 1971-1983 im jährlichen Durchschnitt und im Vergleich<sup>262</sup>

	Bevölkerung	Nahrungsmittel	Nahrungsmittel pro Kopf
Afrika	2,9%	2,1%	- 0,9%
Lateinamerika	2,5 %	3,7 %	1,2 %

Trotzdem kann der Hunger nicht allein vom Bevölkerungswachstum abhängig gemacht werden. Der wichtigste Grund für hohe Kinderzahlen ist die Armut. Mehrproduktion vor allem von Lebensmitteln, eine gerechtere Land- und Einkommensverteilung und eine Alterssicherung sind die wichtigsten Mittel, um das Bevölkerungswachstum zu verlangsamen. Nicht das Bevölkerungswachstum führt zu Armut und Unterentwicklung - hier werden Ursache und Wirkung verwechselt - Armut führt zu Bevölkerungswachstum<sup>263</sup>.

Es gibt keine nennenswerte Auswanderung, die für den afrikanischen Kontinent eine Entlastung des Bevölkerungswachstums bringen könnte. Kinderreichtum bedeutet zudem Lebenserfüllung und zugleich Vorsorge für das Alter und bei Krankheit<sup>264</sup>.

Vorschläge zur Geburtenkontrolle wurden von den afrikanischen Regierungen bis gegen Ende der 70er Jahre abgelehnt, weil sie aus dem Westen kamen und als Neokolonialismus angesehen wurden. Die meisten Staaten haben aber mittlerweile (ca. 1988) Familienplanungsprogramme, die jedoch noch wenig erfolgreich sind<sup>265</sup>.

<sup>260</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 81f

<sup>261</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 82

<sup>262</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 169, im Gegensatz zu Michler

<sup>263</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 84; Michler betont im Gegensatz zu Nuscheler kaum die Armut als Hauptursache für das Bevölkerungswachstum. Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 316

<sup>264</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 312

<sup>265</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 316

## 2. 10. Schule und Ausbildung in Schwarz-Afrika

Nach der Unabhängigkeit wollten viele Afrikaner/innen möglichst für alle Kinder eine Schul- ausbildung. Aber sie merkten bald, dass die Schulen, die der Staat größtenteils von den Koloni- almächten und den Missionskirchen übernahm, nicht garantieren konnten, dass die Jugendlichen einen Arbeitsplatz finden würden. Viele Eltern wurden ernüchtert und hielten die Kinder von der Schule fern<sup>266</sup>.

Die positiven und neutralen Wirkungen der Schulen hatten/haben eben auch einige negative Begleiterscheinungen: Es gab vom Dorfleben isolierte Schulen, die zur Entwicklung des Dorfes nichts beitragen; eine entwurzelte Schicht von Jugendlichen, die nicht mehr das Land bebauen wollen, sondern in der Stadt Posten suchen, bei denen man sich nicht die Hände schmutzig macht; eine zweifelhafte Elite, die nur auf den eigenen Vorteil aus ist. Afrikas Bildungssystem entlässt zu viele Versager und produziert Arbeitslose. Hasenhüttl und Hanf stellen ein niedriges Niveau der Schulabschlüsse fest<sup>267</sup>.

Die Einschulungsquote stieg von 1965 bis 1985 von 42 auf 71 %. Der Anteil der erwachse- nen Alphabeten betrug 1997 aber lediglich 58,5 %<sup>268</sup>. Deshalb bedeutet das Schulsystem auch eine enorme finanzielle Belastung, die kaum tragbar ist. Kenia z. B. wendet für sein Erziehungs- system 30 %, Elfenbeinküste 40 % des Staatshaushaltes auf<sup>269</sup>. Aber offiziell wird keine Kritik laut. „Denn Afrika ist bildungsgläubig, bildungshungrig, bildungssüchtig.“<sup>270</sup> Es will den tech- nologischen Rückstand gegenüber den Industrieländern aufholen. Man glaubt, wer in die Schule gegangen ist, kann vielleicht wohlhabend werden und die Güter der modernen Technik genie- ßen.

Die Wirklichkeit sieht oft anders aus. Viele Schulabgänger finden keinen oder keinen adä- quaten Arbeitsplatz. Die Konsequenz, die Hanf daraus zieht, das Geld für die Ausbildung sei verschwendet und solle besser für Arbeitsplätze eingesetzt werden, kann nicht ganz überzeugen. Denn auch viele Afrikaner suchen ihre Chance in einem höher qualifizierten Beruf und können nicht im Vorhinein wissen, ob sie auch einen entsprechenden Arbeitsplatz finden werden. Si- cherlich ist es richtig, nicht allzu viele Menschen für solche Berufe auszubilden, die es in Schwarz-Afrika kaum gibt<sup>271</sup>.

In Afrika müsste auch die Kirche die Konzentrierung auf die Schulen, den „Schul- fetischismus“, überwinden und neue Wege gehen, um die ganze Dorfgemeinschaft weiterzufüh-

<sup>266</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 176

<sup>267</sup> Vgl. Hasenhüttl, Schwarz bin ich, 4, 7, 93; vgl. Achermann, Geliebtes Afrika, 24-29; vgl. Hanf, Wenn Schule zum Entwicklungshindernis wird, 123

<sup>268</sup> Vgl. Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen, Menschliche Entwicklung 1999, 171

<sup>269</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 183

<sup>270</sup> Bänziger, Saat der Dürre, 177

<sup>271</sup> Vgl. Hanf, Wenn Schule zum Entwicklungshindernis wird, 119, 122

ren<sup>272</sup>. Dabei sollte es eine angemessene afrikanische Bildung sein, nicht eine englische oder französische, auch nicht nur eine städtische. Denn nach Schwarz-Afrika sind insgesamt von den Kolonialherren die Schulsysteme ihrer Heimatländer transplantiert worden<sup>273</sup>. Traditionelles afrikanisches und landwirtschaftliches Wissen wurden nicht in die Schule aufgenommen. Sie bereitet deshalb nicht auf ein Arbeitsleben in der Landwirtschaft vor, wie es für die meisten Jugendlichen sinnvoll wäre; es führt vielmehr zur Verachtung von Handarbeit und motiviert dazu, eine „Weiße-Kragen-Arbeit“ anzustreben<sup>274</sup>.

Bänziger erwähnt nicht, dass es auch auf das Lernen der afrikanischen Kultur, Tradition, Geschichte usw. ankommt, um ein selbstbewusster Afrikaner zu werden. Nur auf die Landwirtschaft abzuheben, ist auch zu wenig.

In der Schule werden zu sehr westliche Werte vermittelt, die nicht alle gut sind: Konsumdenken, Egoismus, Materialismus usw. Die unabhängig gewordenen Afrikaner/innen verinnerlichen noch immer die oft in anderen Zusammenhängen abgelehnten Werte ihrer früheren Kolonialherren. Die Schule ist „das Trojanische Pferd der Verwestlichung“<sup>275</sup>.

Selbstverständlich haben auch die Afrikaner/innen ein Recht auf Bildung. Es gibt viele weltweit gültige Bildungsgüter, z. B. die Schrift, die jeweilige Staatssprache usw. Es müsste jedoch Schulen geben, die das traditionelle und für Schwarz-Afrika geeignete Wissen mit dem universellen Wissen verbinden und weitergeben<sup>276</sup>.

## 2. 11. Kinderarbeit weltweit und in Schwarz-Afrika

Was ist Kinderarbeit? In der Kinderrechtskonvention der Vereinten Nationen heißt es im Artikel 32: „Die Vertragsstaaten erkennen das Recht des Kindes an, vor wirtschaftlicher Ausbeutung geschützt und nicht zu Arbeiten herangezogen zu werden, die Gefahren mit sich bringen, die Erziehung des Kindes behindern oder die Gesundheit des Kindes oder seine körperliche, geistige, seelische, sittliche oder soziale Entwicklung schädigen können.“<sup>277</sup>

Laut ILO gehören zur Kinderarbeit (child labour) u. a. folgende Merkmale: Es ist häufig Fabrikarbeit von zu jungen Kindern, die oft bereits im Alter von 6 oder 7 Jahren mit der Arbeit beginnen müssen. Sie sind gezwungen, zwischen 12 und 16 Stunden am Tag zu arbeiten. Sie leiden meistens unter körperlicher sowie psychischer Überanstrengung oder Überforderung. Es sind vorwiegend monotone, die seelische und soziale Entwicklung des Kindes behindernde Arbeiten. Viele Kinder arbeiten auf der Straße und sind deshalb ungesund und gefährlichen Be-

<sup>272</sup> Vgl. Bühlmann, *Wo der Glaube lebt*, 256f; vgl. Achermann, *Geliebtes Afrika*, 20

<sup>273</sup> Vgl. Bänziger, *Saat der Dürre*, 177

<sup>274</sup> Vgl. Bänziger, *Saat der Dürre*, 178; vgl. auch oben Bühlmanns Ansichten (s. „auch negative Begleiterscheinungen“); vgl. Hagen, *Wege und Irrwege*, 346

<sup>275</sup> Vgl. Bänziger, *Saat der Dürre*, 178

<sup>276</sup> Vgl. Bänziger, *Saat der Dürre*, 179

<sup>277</sup> *Terre des hommes*, Basisinformation Kinderarbeit, 1

dingungen ausgesetzt. Bei diesen Kriterien ist nach Ansicht der ILO nicht jede Beschäftigung von Kindern (child work) schon Kinderarbeit<sup>278</sup>. Laut Angaben der UN gab es 1999 weltweit etwa 300 Mio. Kinderarbeiter unter 15 Jahren. Im Jahre 2000 soll die Zahl auf etwa 375 Mio. anwachsen. Die ILO schätzt etwa 370 Mio. Kinderarbeiter zwischen 5 und 14 Jahren in den Entwicklungs-Ländern. Von diesen Kinderarbeitern leben etwa 61 % in Asien, 32 % in Afrika und 7 % in Latein-Amerika<sup>279</sup>. Terre des hommes jedoch schätzt die Kinderarbeiter unter 15 Jahren weltweit „nur“ auf 100 bis 250 Mio.<sup>280</sup> Gründe für die Kinderarbeit sind die niedrigen Kosten; die Kinder sind leicht zu disziplinieren; sie sind nicht organisiert; sie müssen zum Familienunterhalt beitragen<sup>281</sup>. Die Kinder arbeiten in vielen Bereichen, z. B. Obst, Baumwolle und Kaffee pflücken, Teppiche knüpfen, in Steinbrüchen und Bergwerken, in der Streichholz- und Glasindustrie, in der Kokainproduktion, als Straßenverkäufer, Schuhputzer, Aufpasser, Träger, Hausangestellte und, vor allem die Mädchen, als Prostituierte. (Die Müllsammler sind hier nicht aufgeführt.)<sup>282</sup>

## **2. 12. Einbindung Schwarz-Afrikas in die Weltwirtschaft**

### **2. 12. 1. Vor- und Nachteile des Exports von Landwirtschaftsprodukten**

Anknüpfend an die Entwicklungspolitik der Einbindung der Entwicklungsländer in den weltweiten Handel (vgl. S. 56) sollen einige Gedanken zu den Problemen, den Vor- und Nachteilen des Exports von landwirtschaftlichen Erzeugnissen („cash crops“ statt „food crops“) aus Schwarz-Afrika dargelegt werden. Denn es scheint nahe zu liegen, diese Exporte für den Hunger mitverantwortlich zu machen.

Michler nennt in diesem Zusammenhang 16 Produkte, die aus afrikanischen Ländern exportiert werden, vor allem Zucker, Kaffee, Kakao, auch Baumwolle und Kautschuk (vgl. S. 70)<sup>283</sup>.

Zunächst scheint es unumgänglich zu sein, dass auch die afrikanischen Entwicklungsländer exportieren müssen, um Devisen zu erwirtschaften<sup>284</sup>. Der Export von Rohstoffen wie Erdöl und Kupfer reicht bei weitem nicht aus. Fast alle höherwertigen Industrieprodukte müssen von den afrikanischen Ländern importiert und teuer bezahlt werden, so dass die Industrialisierung in hohem Maße durch den Export der Landwirtschaftsprodukte finanziert werden muss<sup>285</sup>.

<sup>278</sup> Terre des hommes, Definitionen, Daten, Diskussionsstand, 1

<sup>279</sup> Terre des hommes, Basisinformation Kinderarbeit, 2

<sup>280</sup> Terre des hommes, Definitionen, Daten, Diskussionsstand, 2

<sup>281</sup> Terre des hommes, Definitionen, Daten, Diskussionsstand, 2

<sup>282</sup> Terre des hommes, Definitionen, Daten, Diskussionsstand, 2

<sup>283</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 123f

<sup>284</sup> Vgl. Meyns, Hunger und Ernährung, 205

<sup>285</sup> Vgl. Meyns, Hunger und Ernährung, 204



Weitere Vorteile der Devisenbeschaffung durch Landwirtschaftsprodukte sind z. B. die Verbesserung des Transportwesens, Technologietransfer, bezahlte Arbeit, Wissenstransfer für die heimische Landwirtschaft.

Dennoch gibt es auch gewichtige Gründe gegen diesen Export. Der nächstliegende Nachteil besteht darin, dass der beanspruchte Boden nicht mehr in ausreichendem Umfang für die Lebensmittelversorgung der einheimischen Bevölkerung zur Verfügung steht. In einigen Ländern werden zwischen 25 und 73 %, im Durchschnitt ca. 8 % des kultivierten Landes für diesen Export gebraucht. Mengenmäßig könnten auf den entsprechenden Flächen so viele einheimische Lebensmittel angebaut werden, wie auswärtige eingeführt wurden. Es wäre rein rechnerisch demnach kein Lebensmittelimport nach Schwarz-Afrika nötig<sup>286</sup>. Durch die Exporte werden also die einheimischen Lebensmittelproduktionen eingeschränkt, da nach den Einschätzungen vieler Fachleute (vgl. S. 75) keine unbegrenzten landwirtschaftlich nutzbaren Böden in Schwarz-Afrika vorhanden sind<sup>287</sup>. Vor allem die Ernährungslage der Armen wird verschlechtert. Es müssen ausländische Lebensmittel „geschenkt“ oder eingekauft werden, wofür ein Teil der erwirtschafteten Devisen ausgegeben werden muss. Noch wichtiger ist in diesem Fall, dass der inländische Agrarmarkt gestört wird, da der afrikanische Bauer selten gegen die ausländischen, oft subventionierten Lebensmittel konkurrieren kann. Eine weitere negative Folge ist, dass die Menschen der Mittel- und Oberschicht die ausländischen Lebensmittel, z. B. Weißbrot, den Landesprodukten, z. B. Hirse, vorziehen<sup>288</sup>. Es lohnt sich dann für den Bauern kaum, ein Mehrprodukt für den Markt der ärmeren Bevölkerung zu erarbeiten.

Eine weitere Konsequenz kann darin bestehen, dass statt der traditionellen Kleinbetriebe große Landwirtschaftsbetriebe mit ausländischem Kapital, mit teuren Maschinen und Düngemitteln produzieren, die Kleinbauern verdrängen und nur wenige von ihnen als Landarbeiter beschäftigen. Der landlos gewordene Bauer zieht vielleicht in die Stadt, wird Gelegenheitsarbeiter und/oder Almosenempfänger. Der Landarbeiter ist jetzt abhängig vom Großbetrieb, dieser von ausländischem Kapital und von den Weltmarktpreisen<sup>289</sup>.

Insgesamt gesehen muss man wohl konstatieren, dass die Devisenbeschaffung durch landwirtschaftliche Produkte mindestens ebenso viele Nach- wie Vorteile haben kann, vor allem wenn die ertragreicheren Böden knapp sind, wenn der Exportanteil der landwirtschaftlichen Produkte sehr hoch ist und wenn für einheimische Lebensmittel keine angemessenen Preise bezahlt werden.

---

<sup>286</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 125f

<sup>287</sup> Wie oben schon erwähnt, ist Michler hier anderer Ansicht; (vgl. S.73)

<sup>288</sup> Vgl. Meyns, Hunger und Ernährung, 207, 209

<sup>289</sup> Vgl. Meyns, Hunger und Ernährung, 205; vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 176

## 2. 12. 2. Weltwirtschaft und Unterentwicklung

Mehrere Religionsbuch-Beiträge weisen darauf hin, dass die Weltwirtschaft nicht in Ordnung ist und dass die Armut in Schwarz-Afrika ursächlich damit verbunden sei. Warum und wie Weltwirtschaft und Unterentwicklung zusammenhängen, wird kaum dargestellt, wäre auch wohl in erster Linie Aufgabe eines Politikbuches und würde sich auch als fächerübergreifendes Thema anbieten.

Da sind zunächst die Folgen des Kolonialismus in Schwarz-Afrika zu beachten. Durch die Sklaverei und die willkürlichen Grenzziehungen wurden traditionelle Wirtschaftsräume zerstückt; bis dahin getrennte Gebiete wurden zu Staaten ohne Nationalbewusstsein zusammengefügt<sup>290</sup>. Diese Probleme hätten jedoch wohl im Laufe der Jahrzehnte bewältigt werden müssen.

Ein schwierigeres Erbe besteht darin, dass die Staaten Schwarz-Afrikas als Rohstofflieferanten in die Weltwirtschaft eingebunden wurden. Das ist weitestgehend bis heute so geblieben, so dass die afrikanischen Wirtschaften extrem abhängig von sehr wenigen Rohstoffen und den Weltmarktpreisen sind. Hierzu einige Beispiele aus Schwarz-Afrika zum vorrangigen Export *eines* Rohstoffes<sup>291</sup>

Land	Hauptexportprodukt	Exportanteil
Uganda	Kaffee	97 %
Sambia	Kupfer	87 %
Burundi	Kaffee	87 %
Somalia	lebende Tiere	86 %
Nigeria	Rohöl	86 %
Ghana	Kakao	74 %
Ruanda	Kaffee	72 %
Sudan	Baumwolle	65 %

Die Rohstoffe werden im Vergleich zu hoch entwickelten technischen Produkten immer billiger (Die Veränderungen der „Terms of Trade“<sup>292</sup>). Dazu kommen zahlreiche Handelsrestriktionen der USA und der EU, so dass die gerade von diesen Staaten gepriesene Marktwirtschaft für Produkte aus den Entwicklungsländern stark behindert wird<sup>293</sup>.

Ein weiteres Problem in diesem Zusammenhang besteht nach Michlers Ansicht im „Zivilisationskolonialismus“, d. h. die einheimischen politischen und wirtschaftlichen Führungskräfte versuchen mit allen Möglichkeiten, die industrielle Entwicklung der Industrieländer nachzuholen und daraus selbst möglichst viel privaten Gewinn zu ziehen. Das hat oft Korruption zur Folge, einen riesigen Beamtenapparat, Vernachlässigung der Landwirtschaft, der dörflichen Bevöl-

<sup>290</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 352

<sup>291</sup> Vgl. Nuscheler, Entwicklungspolitik 1987, 104. Die Zahlen stammen aus den 80er Jahren.

<sup>292</sup> Vgl. Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt 1 von 1993, 487

<sup>293</sup> Vgl. Meyns, Hunger und Ernährung, 207

kerung und des informellen Sektors, Luxusimporte, europäisch-amerikanischer Lebensstil, private Geldtransfers ins Ausland usw. Sehr deutlich ist das z. B. in dem relativ wohlhabenden Ölland Nigeria und im Kongo zu sehen. Die kolonialen Strukturen und Machtverhältnisse wurden vielerorts übernommen und teilweise von den neuen „Eliten“ noch verstärkt<sup>294</sup>. Dazu kommt die enorme Verschuldung, die im folgenden Abschnitt skizziert wird.

Es scheint, dass oft der Drang zu Macht und Luxus unbändig groß und das Verständnis in Europa, in den USA *und* in Schwarz-Afrika für die grundlegenden Bedürfnisse der armen Bevölkerungsmehrheit, aber auch für eine gerechte Weltwirtschaftsordnung zu gering sind.

Aufgrund der Erfahrung, dass die afrikanischen Länder auf dem Weltmarkt kaum Chancen haben, war die Idee der „Dissoziation“ und der „autozentrierten Entwicklung“, d. h. der wirtschaftlichen Abkoppelung vom Weltmarkt und der auf sich allein gestellten Entwicklung, zwar naheliegend, aber praktisch nicht durchführbar. Die afrikanischen Länder brauchen unbedingt Devisen für industrielle Importe<sup>295</sup>.

### 2. 12. 3. Schuldendienst

Es wurde oben auf die Umkehrung des Kapitalflusses, auf die Schuldenkatastrophe und die Strukturanpassungsmaßnahmen, auf die Fehler der Kreditgeber sowie die Tatsache, dass hauptsächlich die Empfängerländer und dort vor allem die Armen bezahlen müssen, hingewiesen. (vgl. S. 61, 63) Hier sollen nun einige Zahlen aus Schwarz-Afrika angeboten werden.

#### Entwicklung der Verschuldungsquote Schwarz-Afrikas in %

(Sie sollte max. 25 % des BSP's betragen.)

1982	1985	1987	1989	1991	1993	1995	1997
48	68	74	74	76	81	81	71

#### Afrikas Auslandsverschuldung 1986<sup>296</sup>

	Verschuldung (in Mrd. \$)	Pro-Kopf-Verschuldung (in \$)	BSP pro Kopf (in \$)	Höhe der Verschuldung im Vergleich zur Exportleistung	Geleisteter Schuldendienst im Vergleich zu den Exporteinnahmen
Schwarz-Afrika (45 Staaten)	118	272	365	340 % statt max. 150 %	40 % statt max. 20 %

<sup>294</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 352

<sup>295</sup> Nohlen/Nuscheler, Handbuch der Dritten Welt 1 von 1993, 470; 1987, 172-174

<sup>296</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, S. 378, 380; ders., 1991, S. 432, 434

Auch diese Zahlen sind für die meisten afrikanischen Entwicklungs-Länder noch nicht aussagekräftig genug, denn man muss bedenken, dass Südafrika einen Anteil von fast der Hälfte des BSP der gesamten Region erarbeitet und dadurch den Durchschnitt anhebt<sup>297</sup>.

Der Schuldenanteil der afrikanischen Länder an den Gesamtschulden aller Entwicklungs-Länder ist relativ gering. 1987 waren es 118 Mrd. \$, Anfang 1988 etwa 130 Mrd. \$. Bezogen auf die Finanzkraft der afrikanischen Länder waren diese Schulden aber unbezahlbar und stark entwicklungshemmend.

Nicht nur die afrikanischen Kreditnehmer, auch die westlichen Banken als Kreditgeber mussten feststellen, dass sie in ihrem Entwicklungsoptimismus zu schnell zu viel Geld ausgeliehen hatten. Die Gewährung neuer Kredite, um die alten Forderungen in die Länge zu ziehen, konnte längerfristig das Problem nur ins Unermessliche steigern. Die Entwicklungs-Länder können und konnten gar nicht in der Lage sein, die Kredite incl. Zinsen zurückzuzahlen<sup>298</sup>.

Nur teilweise floss das Geld in sinnvolle Produktionsanlagen und in die Verbesserung von Infrastrukturen. Ein erheblicher Anteil wurde für eine sinnlose Überdimensionierung der Industrialisierung, für den privaten Verbrauch der Mächtigen, für den Militärapparat verbraucht; ein Großteil landete auch als Fluchtkapital auf den Banken der Industrieländer<sup>299</sup>.

#### Zusammenfassung des Verschuldungsproblems

Schwarz-Afrika ist nicht *verschuldet*, sondern *überschuldet*. Die Konsequenzen aus der überhöhten Schuldenbelastung sind ein Niedergang der Wirtschaft und die Verelendung der Menschen. Seit 1984 überstiegen die Rückflüsse teilweise die Zuflüsse. Die stark gestiegenen Schuldendienste trafen Schwarz-Afrika zu einer Zeit, als die Rohstoffpreise sanken und kriegsrische Konflikte einige Länder ausbluteten. Allein der Rohstoffpreisverfall brachte einen Einnahmeausfall von rd. 100 Mrd. \$. Das war mehr als das Doppelte der Nettoleistungen an Entwicklungshilfe. Da Schwarz-Afrika fast nur durch Rohstoffverkäufe Devisen beschaffen kann, wird es die Schulden nie bezahlen können. Falls es keine sozialere Lösung geben sollte, wird die Masse der afrikanischen Völker weiter verelenden<sup>300</sup>.

### 2. 13. Öffentliche Entwicklungshilfe für Schwarz-Afrika

Die Firmen der Industrie-Länder können viel an Entwicklungsprojekten verdienen, auch wenn diese unsinnig, entwicklungspolitisch uneffektiv, viel zu groß und für das Entwicklungs-Land eine untragbare Last wegen der oft zu hohen, nicht im Voraus genügend bedachten Folgekosten

<sup>297</sup> Vgl. Eberlei u. a., Schuldenreport, 9

<sup>298</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 374

<sup>299</sup> Vgl. Eberlei u. a., Schuldenreport, 18

<sup>300</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 398f

bedeutet. Beispiele wären der Staudamm von Manantali am Niger, das Kraftwerk am Kongo in Kongo, das Stahlwerk in Nigeria<sup>301</sup>, der Akosombo-Damm in Ghana (vgl. S. 81).

Die deutsche Bundesregierung will einerseits „unmittelbar wirkende Hilfe zur Befriedigung der Grundbedürfnisse (leisten) sowie den Willen und die Fähigkeit der Armen zur Selbsthilfe (stärken)“. Sie hat andererseits ebenso laut Grundgesetz den Auftrag, „dem deutschen Volk zu nutzen.“<sup>302</sup> Nimmt also z. B. die deutsche Regierung als ein Ziel der Entwicklungshilfe die „Befriedigung der Grundbedürfnisse“ ernst, dann muss es fast zwangsläufig einen Konflikt geben mit einer Industrielobby, die auch für ihre Klientel Aufträge aus den Entwicklungshilfegeldern haben will. So eine Entwicklungshilfe kann kaum daran interessiert sein, viele tausend kleine Projekte mit einfachen Hilfsmitteln, einfacher und angepasster Technik und wenig Kapital durchzuführen<sup>303</sup>. Allerdings bestehen hier oft die gleichen Interessen zwischen den westlichen Geberländern und Firmen sowie mit den fortschritts- und industriegläubigen Regierungen der Entwicklungs-Länder<sup>304</sup>.

Ein weiterer Konfliktherd können die ausländischen Entwicklungshelfer sein. In Schwarz-Afrika wirken ca. 80 000 Experten an Entwicklungsprojekten; sie verbrauchen mehr als die Hälfte der Entwicklungshilfe-Gelder<sup>305</sup>. Ein deutscher Entwicklungshelfer prägte gegen seine eigene Gruppe das Wort von der „fetten Präsenz der weißen Experten“. Teilweise sind sie zu einem Ärgernis oder gar Hindernis für die Entwicklung geworden. Viele von ihnen könnten ebenso gut von qualifizierten einheimischen Leuten ersetzt werden<sup>306</sup>.

Am schlechtesten ist es, wenn die zu üppige Entwicklungshilfe die eigenen Initiativen und Innovationen der betroffenen Menschen zerstört. Sogar bei angepasster Technik meint man häufig nur die westliche, aber etwas veraltete Technik, nicht das alte Know-how und dessen lokale Weiterentwicklung der Afrikaner/innen<sup>307</sup>. „Afrikas Problem - Afrikas größtes Problem - ist die Tatsache, dass zu viele Leute auf dem Kontinent herumziehen, die Lösungen anbieten für Probleme, die sie überhaupt nicht verstehen. Viele dieser Lösungen sind nur halbgar. Aber natürlich darf man dem Norden der Welt nicht die gesamte Schuld zuschieben. Einige Afrikaner/innen verstehen die Probleme Afrikas ebensowenig.“<sup>308</sup>

Das Entwicklungsziel war bisher häufig der Zustand, der heute in Europa und Nordamerika besteht. In dieser Hinsicht musste die Entwicklungshilfe enttäuschen<sup>309</sup>. Ein großer Teil davon ging deshalb wider besseres Wissen in die falsche Richtung. Bänzigers (meines Erachtens wohl

<sup>301</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 86, 91

<sup>302</sup> Vgl. Michler, Weißbuch Afrika 1988, 421

<sup>303</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 87f

<sup>304</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 88

<sup>305</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 86; vgl. Braumann, Afrika wird tot gefüttert, 84

<sup>306</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 89f; vgl. Birnbaum, Die schwarze Sonne Afrikas, 350

<sup>307</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 92f

<sup>308</sup> Djibril Diallo, Politiker aus dem Senegal, zitiert von Timberlake, Krisenkontinent Afrika, 18

<sup>309</sup> Vgl. Bänziger, Saat der Dürre, 82

allzu pauschale) Position lautet: „Die Entwicklungshilfe hat zu viel Geld. [...] Am Anfang steht allzu oft das Geld, das Projekte sucht.“ Es müsste der Grundsatz herrschen: „Je kleiner, desto besser“.<sup>310</sup> Aber es muss auch an vielen Stellen teure Großprojekte geben, z. B. die Sanierung der Eisenbahn in Nigeria.

Bänzigers positive Kernthese zu diesem Bereich lautet: Weniger Geld - mehr Geduld. Das wäre politisch allerdings sehr schwierig zu realisieren, weil außer den Entwicklungsländern auch die westlichen Lieferfirmen stark protestieren würden. Normale Geschäfte können sie mit den armen afrikanischen Ländern nicht machen, nur über den Umweg der Entwicklungshilfe<sup>311</sup>. Die Entwicklungshilfe lässt zu viele Fehler durchgehen und macht sie immer wieder neu<sup>312</sup>. Man sollte viel weniger aus europäischer Sicht die Entwicklungshilfe planen und durchführen, sondern mehr die direkt Betroffenen, vor allem die Bauern, fragen und Vorschläge machen und durchführen lassen<sup>313</sup>. In welchem Maße die Hilfe von außen kommen muss und in welchem Umfang die Eigenanstrengungen der betroffenen Afrikaner/innen möglich und notwendig sind, kann sicher nur im Einzelfall entschieden werden.

## 2. 14. Das Spezifische kirchlicher Entwicklungsarbeit

### 2. 14. 1. Theologische Grundlagen

Bei den Überlegungen darüber, was das Besondere kirchlicher Entwicklungsarbeit bedeuten soll, muss schon ein wenig auf die später darzulegende Missions-Theologie vorgegriffen werden. Ohnehin liegt es in den Verflechtungen dieses Themenkomplexes begründet, dass bei den Argumentationen immer wieder vor- und zurückgegriffen werden muss. Vier theologische Positionen sollen exemplarisch sehr stark verkürzt herausgestellt werden.

Das *Konzil* sieht die wahren Ursachen der Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten „im Herzen des Menschen“ entstanden (vgl. *Gaudium et spes* 10 ). Wirtschaft und Politik werden hier meines Erachtens nicht deutlich genug in den Gesamtzusammenhang des Menschen hineingestellt; Schuld und Böses werden individualisiert; die gesellschaftlichen Strukturen der Sünde auch in der Entwicklungspolitik und in den Entwicklungs-Ländern werden letztlich zu wenig gesehen (vgl. unten S. 154). Anders wurde dieses Problem in *Redemptor hominis* bewertet (vgl. unten S. 172).

Für die *Synode* der Bistümer Deutschlands bedeutet das Heil stets die Gemeinschaft mit

<sup>310</sup> Vgl. Bänziger, *Saat der Dürre*, 83f

<sup>311</sup> Vgl. Bänziger, *Saat der Dürre*, 95

<sup>312</sup> Vgl. Bänziger, *Saat der Dürre*, 82

<sup>313</sup> Vgl. Bänziger, *Saat der Dürre*, 128

Gott und gleichzeitig die durch Christus ermöglichte Einheit der Menschen untereinander. Dadurch sind z. B. sozialer und wirtschaftlicher Entwicklungsdienst sowie Friedensarbeit integrale Bestandteile der Mission (vgl. unten S. 178).

In *Ecclesia in Africa*, dem Apostolischen Schreiben von 1966 (vgl. unten S. 173), ist zu lesen: Aufgabe und Ziel der Mission ist die ganzheitliche Befreiung des Menschen. Dazu gehören Gerechtigkeit, Entwicklung, umfassender Friede, eine humanere Gestaltung der Menschenfamilie, Heil, menschliche Würde (vgl. S. 177f).

Wenn wir auf eine Afrikanerin aus Burkina Faso hören, kann eine Aussage diese Einheit noch stärker verdeutlichen: „Das CESA (Centre d'Etudes Economiques et Sociales de l'Afrique Occidentale) versteht sein Handeln aus der Überzeugung heraus, dass Glaube und menschliche Entwicklung eng miteinander verbunden sind. Die erste Aufgabe dieser Organisation ist es, die Bevölkerung und alle an seiner Entwicklung verantwortlich Beteiligten dazu zu bringen, über Sinn und Ziel der verschiedenen Aktionen der Entwicklung tiefer nachzudenken und sich dabei von den geistlichen, moralischen und menschlichen Werten, die ihr Leben bestimmen, leiten zu lassen.“<sup>314</sup>

Die letzten drei Positionen decken sich mit den Grundsätzen von Misereor, wohingegen die Aussagen des Konzils einen anderen Schwerpunkt haben.

## **2. 14. 2. Das Verständnis von Entwicklungsarbeit der katholischen Kirche in Deutschland**

Ein Grund für staatliche und nicht kirchlich verankerte Entwicklungshilfe und Entwicklungsarbeit ist das langfristige Interesse der Industrie-Länder. Verwiesen sei auf die Probleme der Endlands-Flüchtlinge, den Raubbau der Urwälder und die damit verbundenen Klimaveränderungen, den fehlenden Weltfrieden und auf die notwendige Wiederaufbauhilfe in einzelnen Regionen. Auch sind potente Handelspartner für die wirtschaftlichen Interessen der Industrieländer weit vorteilhafter als wirtschaftliche Habenichtse. Aber eine solche Begründung allein aus dem Eigeninteresse heraus führt nicht weit genug<sup>315</sup>.

Nicht nur aus Eigeninteresse, sondern wesentlich aus der Mitte des christlichen Glaubens heraus ist die sozio-ökonomische Entwicklungsarbeit ein wesentliches Anliegen der katholischen Kirche, die in Deutschland besonders von Misereor realisiert wird. Diese Entwicklungsarbeit gehört zur umfassenden Evangelisierungsarbeit der Kirche. „Sie trifft den Glauben im Kern seiner Identität.“<sup>316</sup>

---

<sup>314</sup> Ouoba, Die ökologische Krise, 26

<sup>315</sup> Vgl. *Justitia et pax*, Gerechtigkeit für alle, 33f

<sup>316</sup> Vgl. Kamphaus, Theologische Erwägungen zur kirchlichen Entwicklungsarbeit, 14; *Justitia et pax*, Gerechtigkeit für alle, 51

In den 50er Jahren wurde z. B. auch von den Vereinten Nationen Entwicklung mit Wachstum gleichgesetzt. Bis in die 70er Jahre hinein wurde dieser Entwicklungsweg beschritten und primär das Wirtschaftswachstum gefördert. Trotz großer Wachstumsfortschritte gab es aber keine umfassende Entwicklung, die Armut großer Bevölkerungsgruppen stieg eher noch, die Gerechtigkeit blieb weitgehend auf der Strecke, der menschliche, kulturelle und ethische Preis war hoch<sup>317</sup> (vgl. S. 55, 57).

In der Enzyklika *Populorum progressio* wird eine integrale, ganzheitliche Entwicklung gefordert. „Es geht um die Entwicklung des ganzen Menschen und aller Menschen.“ (42) Integrale und ganzheitliche Entwicklung beinhaltet alle Dimensionen des Menschen, seine leiblichen Grundbedürfnisse, seine Kultur, seine Sozialbindungen, die Menschenrechte, seine Religion. Sie kann niemanden und keinen Bereich ausschließen<sup>318</sup>. (Bei den oben angeführten Grundbedürfnissen werden keine spezifisch religiösen Bedürfnisse erwähnt (vgl. S. 59). Evangelii nuntiandi betont: Die Kirche muss die Evangelisierung einschließlich der ganzheitlichen Entwicklung in alle menschlichen Bereiche, in alle Lebensvollzüge tragen, diese von innen her umwandeln und die Kulturen durchformen (18, 19). Die Einheit von menschlicher Befreiung und Heil in Christus wird betont (35, 38). Die Würzburger Synode schreibt: „Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen.“ (Unsere Hoffnung I,6)

Kamphaus betont, dass kirchliche Entwicklungsarbeit also ein wesentlicher und integraler Teil der konkreten Ausgestaltung der Evangelisierung ist. Sie ist wichtiger Bestandteil der diakonischen Dimension der Kirche. Allerdings darf die Evangelisierung sich nicht in der Entwicklungsarbeit erschöpfen; Verkündigung und Gottesdienst gehören auch zu den Grundvollzügen der Kirche<sup>319</sup>. Die Kirche soll nicht nur diakonisch, sondern gesamt-missionarisch handeln, wenn sie dem Auftrag Jesu entsprechen will. Es geht um das ganze Heil, das die Humanisierung auf dieser Erde umfasst und ebenso eschatologisches Heil bedeutet. Das wird auch durch die kirchlichen Hilfswerke in Deutschland verdeutlicht: *Misereor, Adveniat, Renovabis, Missio*<sup>320</sup>.

Obwohl die Entwicklungsarbeit ein integraler Bestandteil der Evangelisierung ist, ist sie doch auch von der Missionsarbeit im engeren religiösen Sinn zu unterscheiden. Einerseits soll die Entwicklungsarbeit nicht als Einstieg oder gar Lockmittel für den Eintritt in die Kirche missbraucht werden; andererseits ist Entwicklungsarbeit äußerst eng in einen sozialen, ökonomischen, historischen und kulturellen Kontext eingebettet und kann nur sachgerecht geleistet werden, wenn das gesamte Umfeld angemessen beachtet wird. So sind Entwicklungsdienst und

<sup>317</sup> Vgl. Kamphaus, Theologische Erwägungen zur kirchlichen Entwicklungsarbeit, 15

<sup>318</sup> Vgl. Kamphaus, Theologische Erwägungen zur kirchlichen Entwicklungsarbeit, 15f; vgl. *Justitia et Pax*, Gerechtigkeit für alle, 27

<sup>319</sup> Vgl. Kamphaus, Theologische Erwägungen zur kirchlichen Entwicklungsarbeit, 17; vgl. *Justitia et Pax*, Gerechtigkeit für alle, 22

<sup>320</sup> Vgl. Kamphaus, Theologische Erwägungen zur kirchlichen Entwicklungsarbeit, 18



Verkündigung der Heilsbotschaft wie zwei Brennpunkte einer Ellipse; sie sind aufeinander bezogen und dennoch in gewisser Weise jeweils eigenständig und folgen teilweise eigenen Gesetzen<sup>321</sup>.

Die kirchliche Entwicklungsarbeit ist armutsorientiert. Deshalb kann sie wesentlich anders sein als die von Staaten, staatsnahen Organisationen und Konzernen. Die Würzburger Synode schrieb: „Eine kirchliche Gemeinschaft in der Nachfolge Jesu [...] hat es hinzunehmen, wenn sie von den ‘Klugen und Mächtigen’ verachtet wird. Aber sie kann es sich [...] nicht leisten, von den ‘Armen und Kleinen’ verachtet zu werden.[...] Sie nämlich sind die Privilegierten bei Jesus, sie müssen auch die Privilegierten in seiner Kirche sein.“ [...] „Wir werden schließlich unsere intellektuellen Bezweifler eher überstehen als die sprachlosen Zweifel der Armen und Kleinen und ihre Erinnerungen an das Versagen der Kirche.“<sup>322</sup>

Was ist das Ziel einer armutsorientierten kirchlichen Entwicklungshilfe? Die Armen sollen sich ihrer Menschenwürde als Geschöpfe Gottes bewusst werden. Sie sollen befähigt werden, aus dieser Würde heraus Subjekte ihrer eigenen Entwicklung zu werden. Sie sind nicht Objekte von fremden Entwicklungsstrategien. Sie sollen nicht passiv eine Entwicklung ertragen müssen, die sie nicht verstehen oder/und nicht wollen. Sie sollen nicht entwickelt werden, sie sollen sich selbst entwickeln. Sie sollen frei bleiben bzw. werden, um in eigener Verantwortung all das überwinden zu können, was sie niederdrückt und ihr Leben menschenunwürdig macht. Dazu sollen auch die deutschen Christen ihre solidarische Hilfe anbieten<sup>323</sup>.

Die Würde des Menschen als Geschöpf und Kind Gottes soll den an den Rand gedrängten Armen in der ausdrücklichen Verkündigung der Kirche deutlich werden. Es werden ihnen Hoffnungsmöglichkeiten eröffnet, damit sie den Weg zu einem umfassend menschenwürdigen Leben gehen können. Wie dieser Weg im einzelnen aussehen soll, müssen sie selbst im Rahmen ihrer eigenen Kultur, ihrer Situation und ihrer Möglichkeiten bestimmen können<sup>324</sup>.

### 2. 14. 3. Praktische Konsequenzen

Die skizzierte theologische Grundlegung der kirchlichen Entwicklungsarbeit bringt für die Praxis etliche Konsequenzen, die z. B. für eine staatliche Entwicklungshilfe nicht unbedingt selbstverständlich sind. Einige sollen zusammengefasst werden.

<sup>321</sup> Vgl. Kamphaus, Theologische Erwägungen zur kirchlichen Entwicklungsarbeit, 19, 22; vgl. *Justitia et pax*, Gerechtigkeit für alle, 52

<sup>322</sup> Vgl. Synode, *Unsere Hoffnung* III,2

<sup>323</sup> Vgl. Kamphaus, Theologische Erwägungen zur kirchlichen Entwicklungsarbeit, 21f; vgl. *Justitia et pax*, Gerechtigkeit für alle, 50

<sup>324</sup> Vgl. Kamphaus, Theologische Erwägungen zur kirchlichen Entwicklungsarbeit, 22f

### **Bevorzugung integraler Maßnahmen**

Entwicklungshilfe-Maßnahmen müssen in eine Gemeinschaft eingebaut und in eine Region integriert sein. Es dürfen nicht einzelne aus einer Gemeinschaft, z. B. aus einem Dorf, herausgehoben werden, wie es z. B. in Bezug auf die früheren Missionsschulen beklagt wird (vgl. S. 96). Die Gemeinschaft soll stets das Projekt planen, beraten, durchführen und nutzen.

Ebenso wichtig ist, dass ein Projekt in die Gesamtentwicklung einer Region integriert wird und nicht beziehungslos im Raum steht (vgl. S. 103). Die verschiedenen Entwicklungsbereiche müssen aufeinander abgestimmt sein<sup>325</sup>. *Nur* Brunnen zu bauen, kann eher schaden (vgl. S. 76).

### **Partnerschaftsstrukturen**

Entwicklungshilfe muss immer langfristig und nachhaltig angelegt sein. Von außen, von reichen Spendern auferlegte Projekte brechen schnell wieder zusammen. Deshalb braucht es langfristig agierende Partner in den betroffenen Ländern. Darum fördert Misereor besonders den Aufbau von einheimischen Partnerorganisationen (z. B. nationale und diözesane Entwicklungsbüros), die die Entwicklungsprojekte tragen und in dem oben angezeigten Sinne integrieren können. Es soll mehr mit den Partnern als für sie gearbeitet werden. Das heißt auch, die kirchliche Entwicklungshilfe aus dem Ausland „kann nur so viel leisten, wie die Partner leisten können“<sup>326</sup>.

### **Armutsorientiertes Gesundheitswesen**

Ein Schwerpunkt der Misereor-Arbeit liegt im Gesundheitsbereich und hier wiederum in der primären Gesundheitsversorgung. Während die sekundäre und tertiäre Gesundheitsversorgung in den mittleren und großen Krankenhäusern überproportional von den Regierungen unterstützt wird, aber nur etwa 5-15 % der Erkrankten, meist in den großen Städten, erreicht, profitiert die große Mehrheit der Armen vor allem von der promotiven und präventiven Gesundheitsvorsorge. Sie verschlingt bei weitem nicht so viel Geld wie die vorgenannten Bereiche. Ähnlich wichtig ist für eine kirchliche Entwicklungsarbeit die Hilfe für Behinderte und andere Randgruppen<sup>327</sup>, seit einigen Jahren z. B. für Straßenkinder.

### **Weitere Schwerpunkte**

Als weitere Schwerpunkte sind zu nennen das Engagement für die Menschenrechte; die Förderung des informellen Bildungswesens; die Bevorzugung von lokalem Personal; die Anpassung der Projekte an die Kultur, die Situation und den Bildungsstand der Betroffenen; Maßnahmen

<sup>325</sup> Vgl. Pössinger, *Der Kampf gegen den Hunger*, 76f; Vgl. Misereor, *Wasser*, 13, 15, 17

<sup>326</sup> Vgl. Pössinger, *Der Kampf gegen den Hunger*, 77f; vgl. *Justitia et Pax*, *Gerechtigkeit für alle*, 20f

<sup>327</sup> Vgl. Pössinger, *Der Kampf gegen den Hunger*, 78f

mit Modellcharakter; bodenerhaltende Maßnahmen; die Verwendung von lokalen Materialien<sup>328</sup>.

Vor allem wird auch auf die besondere Bedeutung der Frauen im Entwicklungsprozess hingewiesen. Klemp spricht in diesem Zusammenhang von der „Feminisierung der Armut“<sup>329</sup>. Die Frauen sind zuständig für Wasser, Sauberkeit, Ernährung, Holz, Gesundheit, Erziehung. Sie sind dem Mann weithin untergeordnet und arbeiten täglich wesentlich länger als die Männer. Bei moderneren, maschinellen Produktionsmethoden „gewinnen“ meistens die Männer, die Frauen setzen die herkömmlichen Arbeiten fort. Entwicklungsprojekte wurden immer wieder an den Frauen vorbei organisiert und durchgeführt. Männer wurden beraten und für Aufgaben fortgebildet, für die Frauen zuständig waren. Sie werden im Entwicklungsprozess weitgehend marginalisiert<sup>330</sup>. Eine christlich fundierte Entwicklungsarbeit muss diese Situation verändern helfen.

#### 2. 14. 4. Beispiel Wasserbauprojekte

Kirchliche Entwicklungsarbeit soll, wie oben dargelegt, armutsorientiert, subjektbezogen, integriert, partnerschaftlich und gemeinschaftsbezogen sein. Die betroffenen Menschen müssen dieses selber wollen und darum bereit sein, Verantwortung zu tragen. „Sie müssen mit dem Herzen verstehen, um was es geht“<sup>331</sup>.

Misereor fördert im ländlichen Raum Schwarz-Afrikas Regenrückhaltebecken, Regenwassersammelanlagen, Brunnenbohrprogramme, Quellschutzmaßnahmen, verbunden z. B. mit Bodenkonservierung und Wiederaufforstung<sup>332</sup>. Die Dürreperioden in Schwarz-Afrika haben internationale und medienwirksame Hilfsaktionen initiiert, nicht nur unpassende Nahrungsmittelgeschenke, sondern auch überstürzte, ökologisch gefährliche und sozial unangepasste Wasserprojekte. Man verlangte keine Eigenleistungen, man arbeitete mit starken Dieselpumpen, diese förderten zu viel Grundwasser, man verstärkte dadurch die Überweidung im Umkreis um diese Brunnen<sup>333</sup>.

Soll ein Wasserprojekt langfristigen Erfolg versprechen, ist eine Reihe von Bedingungen notwendig.

<sup>328</sup> Vgl. Pössinger, Der Kampf gegen den Hunger, 78f

<sup>329</sup> Klemp, Frauen im Entwicklungs- und Verelendungsprozeß, 301

<sup>330</sup> Vgl. Klemp, Frauen im Entwicklungs- und Verelendungsprozeß, 290-301

<sup>331</sup> Misereor, Wasser, 15

<sup>332</sup> Vgl. Misereor, Wasser, 20

<sup>333</sup> Vgl. Misereor, Wasser, 20f; Misereor diagnostiziert hier dieselben Probleme und Fehler wie z. B. Bänziger und Michler.

### **Langfristigkeit**

Auch bei relativ einfachen Handpumpen wird der spätere Unterhalt oft zum Hauptproblem. Nach zwei Jahren ist in Schwarz-Afrika durchschnittlich nur noch die Hälfte der Pumpen funktions-tüchtig. Oft sind es nur kleine Defekte. Die Wasserversorgung muss langfristig funktionieren, ohne dass immer wieder fremde Fachleute und fremdes Geld benötigt werden. Viele Trinkwasseranlagen sind schon in der nächsten Trockenzeit versiegt<sup>334</sup>. Ohne fremde Fachleute und fremdes Geld langfristig auszukommen, ist eine wichtige und schwierige Bedingung. Der Erfolg hängt sehr stark von der angewandten Technik ab. Gegrabene Ziehbrunnen und Quelleinfassungen benötigen kein fremdes technisches Wissen oder Geld. Tiefbohrungen mit korrosionsfreien Rohren und starken Dieselpumpen sind teuer, anfällig und schwierig zu warten<sup>335</sup>.

### **Eigenverantwortung**

Bei allen Projekten sollen von Anfang an Eigenleistungen verlangt werden, entweder Arbeit beim Bau oder/und Geld (zwischen 20 und 60 % der Gesamtkosten). Der größere Teil davon wird meistens durch Arbeit abgeleistet. Finanzielle Leistungen müssen vor dem Beginn der Arbeiten erbracht werden. Es müssen auch Geldbeträge für den späteren Unterhalt in einen Fond eingezahlt werden. Nur mit Eigenleistungen ist ein Wasserversorgungsprojekt echtes Eigentum der Nutznießer und wird als solches behandelt. Diese Eigenverantwortung (Self-Reliance) wird in Schwarz-Afrika höchstens bei 10 % der Projekte realisiert<sup>336</sup>. Sie ist in den Städten noch schwieriger zu erreichen als auf dem Lande. Die großen Geldgeber rechnen damit, dass bei Wasserversorgungseinrichtungen in der Stadt nach etwa 10 Jahren gleich viel Geld noch einmal zu investieren ist wie zu Beginn. Aus Prestigegründen und um die Anfangsinvestitionen zu erhalten, wird das dann auch normalerweise gemacht<sup>337</sup>. Große Wasserversorgungsprojekte werden in der Regel vom Staat abgewickelt, der dann für den weiteren Unterhalt sorgt. Zentrale staatliche Unterhaltsdienste funktionieren aber nur sehr selten in Schwarz-Afrika<sup>338</sup>. Die zahlreichen im Sahel nach der Dürre von 1973 mit Hand- oder Dieselpumpen versehenen und sehr schnell gebauten Brunnen waren zehn Jahre später zu 90 % nicht mehr funktions-tüchtig<sup>339</sup>. Wenn nicht von Anfang an regelmäßig Beiträge in einen Unterhaltsfond eingezahlt werden, kann man die späteren Reparaturen nicht bezahlen, und außerdem wird es sehr schwierig, die Nutznießer zu neuen Eigenleistungen zu bewegen<sup>340</sup>. Zu viel geschenkte Entwicklungshilfe

---

<sup>334</sup> Vgl. Misereor, Wasser, 23

<sup>335</sup> Vgl. Misereor, Wasser, 24

<sup>336</sup> Vgl. Misereor, Wasser, 24, 26

<sup>337</sup> Vgl. Misereor, Wasser, 24

<sup>338</sup> Vgl. Misereor, Wasser, 25

<sup>339</sup> Vgl. Misereor, Wasser, 25

<sup>340</sup> Vgl. Misereor, Wasser, 25f

zerstört den Willen zur Eigenleistung. Außerdem zwingen Selbsthilfe und Eigenleistung zu technisch einfachen und finanziell bescheidenen Projekten<sup>341</sup>.

### **Forderungen für ländliche Wasserversorgungsprogramme**

Es sollen keine flächendeckenden Trinkwasserprojekte realisiert werden, weil sie die Auswahl derjenigen Dörfer und Gemeinschaften verhindern, die zu Selbsthilfe und Eigenleistung bereit sind. Grundlegend sind eine Initiative und Motivation „von unten“. Dabei müssen die betroffenen Menschen zu einem Konsens kommen und sich organisieren, damit sie an dem Projekt partizipieren können. Es ist sofort ein Fonds für den späteren Unterhalt einzurichten. Crash-Programme erhöhen den kurzfristigen Erwartungsdruck der Spender und behindern dadurch eine nachhaltige Entwicklung. Nur in Notzeiten können Cash-for-Work-Programme realisiert werden. Sie schaffen auch Kaufkraft an der Basis der armen Bevölkerung. Immer müssen einfache, angepasste und kostengünstige Technologien angewandt werden. Gleichzeitig müssen ökologische Begleitmaßnahmen begonnen werden. Aus den Trinkwasserprojekten müssen umfassende, integrierte Entwicklungsprogramme entstehen können<sup>342</sup>.

## **3. Analyse der Religionsbücher in ihren Aussagen zu Armut - Entwicklung - Entwicklungshilfe - Entwicklungspolitik in Schwarz-Afrika**

### **3. 1. Schwerpunkt alltägliche Arbeit**

*Wege des Glaubens* (1988, S. 41)

*Auf einem Foto sieht man eine schwarze Frau mit einem einfachen Marktstand, wie es in Afrika alltäglich üblich ist. Die Afrikanerin hat auf dem Boden eine Schilfmatte ausgebreitet und ihre Maiskolben darauf gelegt. Sie selbst sitzt auf einem Hocker inmitten ihrer Ware. Eine besondere Notlage ist nicht zu erkennen.*

*Der Kontext lautet „Unheilvolle Verstrickung“. Ein erklärender Text behandelt dieses Thema in überzeugender Weise. Es wird signalisiert, dass eine Frau, die so einen simplen Marktstand hat und nur so wenig Ware verkaufen kann, die Folgen des ungerechten Weltwirtschaftsystems und/oder einer verfehlten Landwirtschaftspolitik tragen muss. Das ist sachlich weitgehend richtig.*

---

<sup>341</sup> Vgl. Misereor, Wasser, 26

<sup>342</sup> Vgl. Misereor, Wasser, 32-35

**Zeichen der Hoffnung** (1982, S. 52)

**Zeichen der Hoffnung G** (1982, S. 52)

Unter dem Thema „Arbeit“ wird u. a. ein Foto gezeigt, auf dem ein Afrikaner auf einem Feld arbeitet. Er hat ein Gerät, das eine Kombination von Hacke und Spaten ist, wie man es in Schwarz-Afrika oft sehen kann.

Die im zugehörigen Text erläuterten Deutungen der menschlichen Arbeit als Last und Strafe für eine Ursünde einerseits und als Gestaltungsmöglichkeit und -auftrag andererseits könnte man ohne weiteres mit Hilfe dieses Bildes herausarbeiten.

**Wege der Freiheit 6** (1989, S. 169)

Misereor-Plakat von 1988: Eine schwarze Frau arbeitet mit einer Hacke auf einem Feld; daneben steht der Text: „Unser tägliches Brot gib uns heute.“ Der umgebende Kontext handelt vom Fasten, auch für die Hungernden in der "Dritten Welt". Daneben steht noch ein anderes Bild: In zwei schwarzen Händen liegen etwa 10 Steine, wohl als Sinnbild einer ausgefallenen Ernte. Dabei steht der Text: „Hungern nach Gerechtigkeit - Fasten für Gerechtigkeit“.

Hier wäre es eine Aufgabe des Religionsunterrichts, diese allzu simpel erscheinende Lösung des Hungerproblems durch das Fasten der Reichen z. B. in Europa auf den Prüfstand zu stellen. Es wäre zu fragen, was hier mit „fasten“ gemeint sein könnte; ebenso, ob nicht noch viele andere, vielleicht viel wirksamere Ursachen des Hungers beachtet werden müssen (vgl. S. 72ff). Als Motivation zum Gespräch über die afrikanische Landwirtschaft und über die Situation der Frauen in Schwarz-Afrika sowie zu konkretem Handeln und Teilen können diese Abbildungen sehr wohl dienen. Aber durch diese Buchseite können Lehrer und Schüler zu allzu einfachen und monokausalen Antworten auf überaus komplexe Probleme verleitet werden.

### **3. 2. Zur allgemeinen Situation der Weltwirtschaft und der Entwicklungsländer mit einem Bezug zu Schwarz-Afrika**

**Mitten unter euch 5/6** (1982, S. 79)

Hier finden wir nur einige Gegenüberstellungen von Teilaspekten in den Entwicklungs-Ländern und den Industrie-Ländern, wie z. B. Hunger (namentlich in Afrika) versus Überernährung; „Analphabeten, die nie eine Schule besuchen und deshalb auch keinen richtigen Beruf erlernen konnten“ gegenüber einem hochentwickelten Schulsystem.

Die Behauptung über die Analphabeten ist höchstens eine Halbwahrheit; denn es wird indirekt unser Schulsystem angepriesen. Solche Klagen und Teilwahrheiten verdecken die Aufgabe, nach dem Warum zu fragen und stehen vor allem in der Gefahr, falsche Hilfen zu fordern oder zu unterstützen.

**Halbfas, Religionsbuch 7/8** (1990, S. 239)

*Halbfas weist hier in differenzierterer Form als üblich auf einige Hungerländer in Schwarz-Afrika hin, ebenso auf die Tatsache, dass die Lebensmittelproduktion pro Kopf in der Welt gestiegen ist, nicht aber in Afrika (vgl. S. 70ff). Er nennt auch einige wichtige Gründe: Überproduktionen in Amerika und Europa, niedrige Erzeugerpreise in Schwarz-Afrika, schlechte Exporterlöse der afrikanischen Bauern, Marktbeherrschung der internationalen Konzerne. Hier fehlen allerdings noch weitere wichtige Ursachen.*

**Höfer, Religionsbuch 8** (1973, <sup>4</sup>1975, S.140)

*Hier wird beispielhaft für die riesigen Unterschiede der Lebensstandards in den Entwicklungsländern und den Industrie-Ländern erwähnt, dass ein Arbeiter in Ghana im Jahre 1970 ca. 3 DM pro Tag verdiente. Das ist bzw. war wahrscheinlich richtig zu einer Zeit, als es Ghana wirtschaftlich besonders schlecht ging. Gleichzeitig ist diese Information aber wenig aussagekräftig, wenn man nicht weiß, wie hoch die Kaufkraft war; weiterhin, wenn man bedenkt, dass die wenigsten Ghanaer Arbeiter sind. Die meisten sind Bauern, die in einer völlig anderen, u. U. noch ungünstigeren wirtschaftlichen Situation lebten und noch leben (vgl. S. 68).*

*Im Weiteren wird die Enzyklika „Über den Fortschritt der Völker“ zitiert. Dort wird ein Grund für die wirtschaftliche Ungleichheit dargelegt, nämlich der „ungleiche Tausch“ von technisch hochwertigen Fertigprodukten gegen Agrarprodukte und Rohstoffe (vgl. S. 58). Das ist wohl richtig; dennoch wird ein einseitiger Schluss gezogen: „Die armen Völker bleiben immer arm.“ Diese Folgerung ist unlogisch, weil sie durch die sog. Schwellenländer in der Praxis widerlegt wurde.*

**Mitten unter euch 9/10** (1984, S. 241)

*Hier werden „zwei Welten“ dargestellt, d. h. der nördliche und der südliche Teil unserer Erde mit Afrika in der Mitte. (Eine "Dritte Welt" wird nicht erwähnt.) Durch Zahlen und durch optische Vergrößerungen bzw. Verkleinerungen werden die krassen Unterschiede bei den Bevölkerungen und den Einkommen dargestellt. Das ist sicherlich eindrucksvoll. Aber auch hier fehlt jeder Hinweis auf die Ursachen.*

**Halbfas, Religionsbuch 9/10** (1991, S. 75, 78)

*Hier macht Halbfas darauf aufmerksam, dass die Hauptleidtragenden der Unterentwicklung, speziell in der Landwirtschaft, die Frauen sind. Als besonderes Beispiel nennt er Zentral-Afrika. Dass deshalb die Entwicklungsarbeit, besonders auch die der Kirchen, zu einem ganz erheblichen Teil bei den Frauen ansetzen muss, hätte er dazu schreiben sollen (vgl. S. 109).*

*Halbfas macht auch darauf aufmerksam, dass in den Entwicklungs-Ländern nicht die europäische Entwicklung nachgeholt werden darf; z. B. soll man nicht die europäische Landwirtschaft auf Schwarz-Afrika übertragen (vgl. S. 80).*

**Mitten unter euch 9/10** (1996, S. 44)

*Unter dem Titel „Die Dritte Welt fährt mit“ ist ein Motorrad abgebildet, und rundherum sind 11 Rohstoffe aufgelistet, die im Motorrad verarbeitet sind und aus Ländern der "Dritten Welt" importiert wurden. Bei näherem Hinsehen erkennt man, dass Schwarz-Afrika äußerst unwichtig ist; nur 4 Länder werden genannt, und diese mit relativ unwichtigen Stoffen. Nigeria als potentieller Öllieferant und das Sisal aus Kenia oder Tansania sind drittrangig. Kupfer aus Sambia mag wichtiger sein. Außerdem werden bei allen Beispielen ausdrücklich und korrekt „Rohstoffe“ genannt. Technik und qualifizierte Arbeit haben die Entwicklungs-Länder und speziell Schwarz-Afrika für Europa nicht zu bieten. Das Ergebnis für den Schüler muss sein: Mein Motorrad bekomme ich genau so gut ohne Afrika.*

*Falls diese Seite den Schüler dazu motivieren möchte, die Wichtigkeit der "Dritten Welt" und Afrikas auch für unsere Industrie zu beachten, dann könnte genau das Gegenteil erreicht werden, nämlich dass für uns besonders Schwarz-Afrika wirtschaftlich völlig uninteressant ist. Wie oben (z. B. S. 86 system und unterent) dargelegt, ist das heute leider weitgehend richtig.*

**Reli 7** (1999, S. 67)

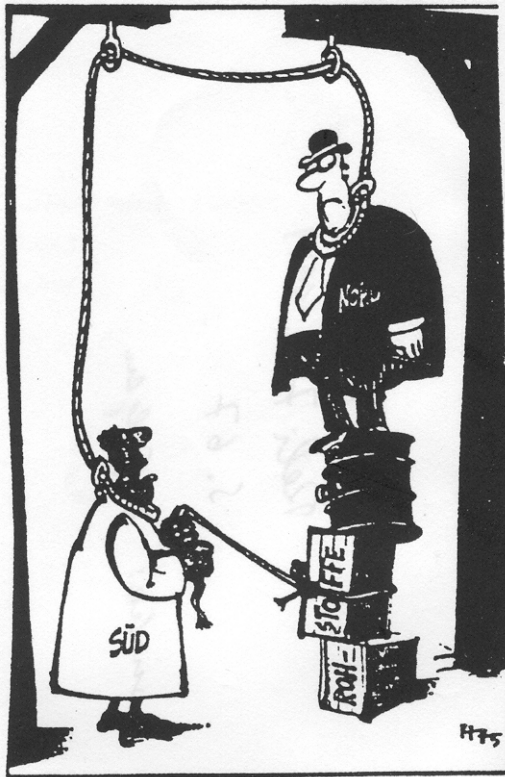
**Zielfelder B 9/10** (1980, S. 106)

*Der Schwarze dient als Repräsentant des Südens, was durch die Schwarz-Weiß-Karikatur sehr deutlich wird. Der Schwarze ist aber seltsamerweise nicht abgemagert. Das Bild sagt auf sehr einfache und zugleich raffinierte Weise aus: Beide Erdhälften sind unlöslich voneinander abhängig. Es geht nicht immer nur im Zusammenhang mit Schwarz-Afrika um Hunger und Armut, sondern oft mehr noch um Gerechtigkeit.*

*Der Weiße ist zwar abhängig von den Rohstoffen des Südens, aber nicht in dem Maße, wie der Schwarze denken mag, darum ist er leider nur teilweise im Recht, denn diese Abhängigkeit ist in den letzten Jahren geringer geworden. Dabei ist bei den Rohstoffen auch ein Ölfass. Obwohl Schwarz-Afrika in einigen Ländern, besonders in Nigeria, mit Öl gesegnet ist, wird aber insgesamt nicht genug Öl gefördert. Weitaus die meisten Länder müssen sehr viel Geld für den Öl-Import bezahlen. Der Afrikaner ist von den technischen Errungenschaften, vom Kapital und Know how des Nordens abhängiger als der Weiße von den Rohstoffen und Lebensmitteln Afrikas. Wenn der Weiße fällt und erdrosselt wird, wird auch der Schwarze sterben bzw. sich selbst töten.*



Die durch den Schwarzen auf dieser Karikatur dargestellte Meinung kann aus den oben genannten Gründen nur in begrenztem Maße überzeugen. Die Gelassenheit des Weißen sieht zwar sehr arrogant aus, ist aber teilweise berechtigt. Diese ökonomische Ungleichwertigkeit muss den Schülern klar werden.



»Ist dir klar, dass ich dich in der Hand habe?«

aus: Zielfelder B 9/10, S. 106

### **Teufelskreise und Hungergürtel**

**Zielfelder 5/6** (1982, S. 27)

**Zeit der Freude, Grundfassung** (1981, S. 226)

**Religion in der Hauptschule 6** (1982, 1984, S. 26-27)

**Treffpunkt RU 7/8** (1991, S. 52)

**Religion am Gymnasium 10** (1984, S. 167)

Hier wird jeweils ein sog. „Teufelskreis der Armut“ bzw. „Teufelskreis der Not“ abgebildet; im dritten Buch mit dem Foto eines wahrscheinlich hungernden schwarzen Kindes; d. h. man kann nicht beurteilen, ob das Kind arm, krank, hungrig oder alles zusammen oder nur traurig ist.

Wie Nuscheler (vgl. S. 41) darlegt, wird dadurch nichts erklärt, alles passt zu allem, jede Ursache zu jeder Wirkung. Wenn der Teufelskreis logisch wäre, müsste man mit der Veränderung irgendwo anfangen, z. B. bei einer erfolgreichen Ernte, und alles würde gut werden. Aber weder führt z. B. Geld ganz selbstverständlich zur Gesundheit oder zu einer Ausbil-

Denn gerade deswegen ist die wirtschaftliche Macht der "Dritten Welt" so niedrig und kein einigermaßen gerechter Weltmarkt möglich.

Diese Karikatur könnte also den Einstieg in eine differenzierte Beschäftigung mit den wirtschaftlichen Bedingungen der „Ersten“ mit der "Dritten Welt" bilden. Ob das aber im 7. Jahrgang möglich ist, ist zu bezweifeln. Es besteht wohl die Gefahr einer allzu starken Vereinfachung, oder die Schüler/innen können den Zusammenhang nicht verstehen.

*dung, noch bedeutet eine fehlende Ausbildung fast zwangsläufig Hunger. Das alles ist nur partiell richtig und deshalb sehr bedenklich. Zwei bedenkliche Reaktionen auf so einen Teufelskreis sind möglich: a) Da ist nichts zu machen, b) Das Problem ist ganz leicht zu lösen, man muss nur an einer Stelle anfangen und Geld geben.*

*Es wird auch der sogenannte „Hungergürtel der Erde“ dargestellt, ein breiter Streifen nördlich und südlich des Äquators, der vor allem Afrika und im Zentrum das Sahelgebiet einschließt. Dieser Hungergürtel kann aber nur wenig überzeugen; er schließt z. B. auch Australien, Italien, die reichen arabischen Erdölländer ein, Ostasien einschließlich China werden nicht abgebildet. Vor allem ist der Hungergürtel zu pauschal, und es wird fast nichts erklärt.*

*Der Kommentar schreibt, die Schüler sollten „Einsicht in das Hungerproblem“ bekommen und „Kenntnisse über die Entstehung des Hungers“ erwerben. Diese Ziele sind nur begrenzt erreichbar, denn es fehlt die Kehrseite des Problems, welche lautet: „Der politische Wille kann auch in einem Wüstenstaat Hunger verhindern.“ (Vgl. S. 71)*

**Zielfelder 5/6** (1982, S. 27)

**Wege der Freiheit 6** (1989, S. 97)

**Mitten unter euch 9/10** (1996, S. 44)

*Genauer und hilfreicher ist es, eine Weltkarte zu präsentieren, auf der die Länder mit Nahrungsmittelknappheit gezeigt werden. Aber die Kennzeichnungen auf diesen Karten sind recht ungenau, zumal sich die Situation im Laufe weniger Jahre zumindest teilweise ändern kann, bsd. im Sahel. Diese Ungenauigkeit gilt bsd. für die erste Karte. Anders als auf der zweiten Karte angezeigt, herrscht in Burkina Faso und Mali z. B. nicht dauernd Hungersnot. Nigeria wird durch „große Nahrungsmittelknappheit“ gekennzeichnet, Ghana nicht. Auf der zweiten Karte ist fast ganz Schwarz-Afrika als „unzureichend ernährt“ dargestellt. Das entspricht nicht immer und überall den Tatsachen. Da auf der ersten Karte außerdem keine Jahreszahl angegeben ist, sind diese Weltkarten des Hungers sehr ungenau und können nur eine grobe Vorstellung über die Welternährung vermitteln. Michler schreibt, dass es unseriös sei, ganze Länder als Hungergebiete auszuweisen<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> Vgl. Michler, *Weißbuch Afrika*, 334

### 3. 3. *Entwicklungshilfe allgemein und die Entwicklungsarbeit von Misereor*

#### **„Gebt dem Hungernden einen Fisch!“**

**Wege der Freiheit 6** (1989, S. 99)

**Suchen und Glauben 7/8** (Lehrerhandbuch 1987, S. 76)

*„Gebt einem Hungernden einen Fisch, und er wird einen Tag lang satt, lehret ihn fischen, und er wird nie mehr hungern!“*

*Dieser oft zitierte, aber dennoch nur halb wahre Spruch wird in den angegebenen Büchern zitiert. Er ist zu simpel und gedankenlos, um in einem Religionsbuch Platz zu finden. In „Suchen und Glauben“ sollen die Schüler seine Richtigkeit an Beispielen erläutern. Aber er hat erhebliche Mängel, und die Übertragungen auf den Ackerbau und die Textilherstellung sind genau so kritisch zu bewerten. Er suggeriert, die Menschen in den Entwicklungs-Ländern seien unfähig zum Fischen, zum Ackerbau und zur Textilherstellung; die klugen Europäer müssten es ihnen beibringen.*

*Wenn in manchen Entwicklungs-Ländern vielleicht zu viele Menschen das Fischen verlernt haben, könnte das die Folge der falschen Entwicklungspolitik sein, die durch die Bevorzugung der Industrialisierung und der Städte die traditionelle Produktion z. B. von Nahrungsmitteln und Textilien stark vernachlässigt hat. Genau diese Fähigkeiten hat die Entwicklungshilfe den Afrikanern weitgehend ausgetrieben. Die manuelle Weberei z. B. hat kaum noch eine Chance.*

*Entscheidend notwendig ist aber, dass diese Menschen fischen können in dem Sinne, dass ihre Umwelt einschließlich der Fische nicht zerstört wird und dass nicht die Industrie-Länder mit ihren großen, technisch gut ausgerüsteten Fangschiffen den Fischbestand der Küstenregionen hochgradig dezimieren. Die Textilherstellung in Schwarz-Afrika wurde weitgehend durch die vermeintlich guten Taten der Spender von Second-Hand-Kleidungs-Stücken ruiniert. Ebenso entscheidend ist, dass die Fischer wie die Bauern, Weber und Schneider einen fairen Zugang zum Markt haben und angemessene Preise erzielen können. Dieser Marktzugang ist eminent wichtig, da niemand nur von seinen eigenen Produkten leben kann.*

**Religionsbuch für die Hauptschule 8** (1982, S. 30)

*Sehr symbolträchtig für die beherrschende Funktion der Weißen ist wohl das Bild in diesem Buch, wo ein weißer Entwicklungshelfer auf einer Baustelle deutlich mit dem Arm zeigt, „wo es langgeht“. Der Kontext lautet: Christliches Verständnis von Arbeit. Das scheint mir doch anmaßend und sehr europa-zentriert zu sein. Ein afrikanisches Verständnis von Arbeit, das z. B. viel gemeinschaftlicher ist, kann sicherlich ebenso christlich sein.*

**Zielfelder 5/6** (1982, S. 110)

**Religion am Gymnasium 6** (1997, S. 55)

**Kennzeichen C 6** (1998, S. 67)

**Kennzeichen C 9** (1996, S. 175)

**Wege der Freiheit 10** (1996, S. 19)

**Religion am Gymnasium 10** (1984, S. 168)

*In den beiden ersten Büchern werden grundlegende Informationen über das Hilfswerk Misereor gegeben. Sie sind korrekt, sie werden sehr sachlich und allgemein dargeboten. Sie stellen das Wesentliche dieser Entwicklungsarbeit heraus (vgl. S. 107ff). Im ersten Buch sind die Informationen sehr sachlich und allgemein; im zweiten sind sie in zwei Projektbeispiele aus Schwarz-Afrika eingebaut.*

*Im letzten Buch werden „Zehn Grundsätze zur Hilfe für die Dritte Welt“ von 1970 abgedruckt. Sie haben nichts von ihrer Gültigkeit verloren. Angesichts der manchmal sehr großen Fehlleistungen staatlicher Entwicklungshilfe müssen sie den Schülern als menschenwürdigere Alternative dargestellt werden, so dass der Religionsunterricht noch andere Dimensionen zu Wort kommen lässt als etwa der Politik- oder der Geografie-Unterricht. Um diese Grundsätze mit Leben zu füllen, müssten sie aber auch für die Schüler der 10. Jahrgangsstufe durch konkrete Beispiele, positive wie negative (z. B. mit denen von Toni Hagen<sup>2</sup>), aktualisiert werden.*

**Halbfas, Religionsbuch 9/10** (1991, S. 78)

*Halbfas erwähnt im Anschluss an die Darlegungen über die einseitige europäische Gestalt des Christentums in der kolonialen Missionierung die „kirchlichen Hilfswerke“. Sie wollten wieder gutmachen, was in der Kolonialzeit falsch gemacht worden ist. Im Folgenden plädiert der Autor für eine Entwicklungshilfe, die, wie oben dargelegt, nicht die Europäer einfach nachahmt.*

*Auch wenn alle diese Einzelaussagen richtig sind und den Erkenntnissen der kirchlichen Hilfswerke entsprechen, so springt Halbfas hier jedoch zu schnell vom christlichen Glauben und der Kirche zur industriellen und landwirtschaftlichen Entwicklungsarbeit. Es ist auch nicht klar, welche Hilfswerke gemeint sind, die explizit früheres Unrecht wieder gutmachen wollen.*

**Erkenne - entscheide 9-11** (1968, S. 261-264)

*Auf der Seite 261 stellt der Autor Zahlen vor über die Hilfen von Misereor in den Jahren 1959-1965. Dabei steht Afrika mit ca. 96 000 000 DM an zweiter Stelle der Empfänger-Kontinente knapp hinter Latein-Amerika. Die weitaus meiste Förderung in Afrika hat das Gesundheitswesen erfahren, mehr als das Doppelte der Landwirtschaft (vgl. S. 108). Misereor hat demnach etwas andere Schwerpunkte als im Allgemeinen die Religionsbücher.*

---

<sup>2</sup> Hagen, Wege und Irrwege der Entwicklungshilfe

*Auf den Seiten 262-264 werden Auszüge aus Tagebuchaufzeichnungen und Briefen von Entwicklungshelfern, die zum großen Teil in Schwarz-Afrika arbeiteten, dargeboten. Inhaltlich geht es meistens um Landwirtschaftshilfe, die den wirklich Armen hilft und die auch gesamtwirtschaftlich besonders notwendig ist.*

*Der Tenor der Aussagen jedoch reicht von Überheblichkeit angesichts der eigenen Tüchtigkeit und den sehr begrenzten Fähigkeiten der Afrikaner, über Verständnis für ihre Schwierigkeiten und ihren anderen Arbeitsstil bis hin zu der Einsicht, dass ein Deutscher in Schwarz-Afrika umlernen muss. Bis auf diese eine Ausnahme bringen immer die klugen und selbstlosen Deutschen den untüchtigen Afrikanern etwas Neues und Wichtiges bei.*

### **3. 4. Schwerpunkt „Umfassende Evangelisierung“**

*Da es in diesem Kapitel einerseits um die soziale, ökonomische und politische Situation Schwarz-Afrikas geht, andererseits aber eine ganz entscheidende Aussage der christlichen Missionstheologie gerade darin besteht, dass die Sorge um das endgültige Heil und um das zeitliche Wohlergehen der Menschen untrennbar zusammengehören, müssen hier einige Beispiele vorgezogen werden, die wegen dieser Zusammengehörigkeit auch die stärker religiöse Seite thematisieren.*

#### **Wege der Freiheit 7 (1991, S. 183)**

*Die Seite zeigt eine grobe Weltkarte mit 4 Fotos drum herum, die 3 Missionsstationen und das Kloster St. Ottilien zeigen. Ein Foto zeigt einige Afrikaner, die einen Brunnen bauen. Im Hintergrund steht eine kleine Kirche. Dieses Bild kann in einfacher und recht deutlicher Weise die Zusammengehörigkeit von sozialem Dienst, christlicher Verkündigung (im engeren Sinne) und Gottesdienst darstellen. Wichtig ist auch, dass Afrikaner den Brunnen bauen und nicht nur als Handlanger neben einem weißen Experten stehen. Der hinzugefügte Text deutet ebenfalls das umfassende Verständnis von Evangelisierung an: Missionsstation, Ausbildung in Werkstätten und Landwirtschaft, Kampf gegen den Hunger, Genossenschaft, Hospital, Aussätzigendorf, Patres, Schwestern, Katecheten.*

*Leider ist vor allem das Foto viel zu klein, um Schüler zu einem lebendigen Gespräch zu animieren.*

#### **Mitten unter euch 7/8 (1983, S. 215f)**

*Zunächst wird das Konzil zitiert, und zwar aus „Ad gentes“ 1. Darin sind besonders wichtige Stichworte „von Gott gesandt“, „allumfassendes Sakrament des Heils“, „Katholizität“, „Auftrag des Stifters“. Der Topos des „allumfassenden Sakraments des Heils“ wird meines Erachtens in „Lumen Gentium“ 1 noch deutlicher für die Schüler ausgedrückt, weil dort der Gedanke*

der Einheit, der für Schwarz-Afrika aufgrund seiner Kultur so wichtig ist, herausgestellt wird.

Auf der folgenden Seite wird in einem Schaubild dargestellt, was „allumfassendes Sakrament des Heils“ bedeuten könnte. Auf zwei Halbseiten findet man a) „Warum missionieren?“ und b) „Aufgaben des Missionars“. Die innere Logik der Zuordnung von „Warum“ und „Aufgabe“, dargestellt durch Pfeile a) in Richtung „Mission“ oder besser „missionierende Kirche“ und b) durch Pfeile nach außen, kann nicht ganz überzeugen.

a) „Warum missionieren?“

Überwindung des Rassenhasses

Sühne für Unrecht der Eroberer

Hilfsbereitschaft, Nächstenliebe

Befreiung von Götzenangst, Aberglaube, Zauberei und Magie

Mt 28,19: Geht zu allen Völkern, macht alle Menschen zu meinen Jüngern, tauft sie [...]³

Weitergabe von Bildung, Kultur, Wissenschaft, Kunst

Kulturaustausch, internationale Begegnung

Anregung zur Solidarität in Wirtschaft und Handel

Ausgleich für Unrecht im Welthandel

Wissenschaft und Forschung (Missionare als Pioniere)

Förderung der Menschenrechte“

b) „Aufgaben des Missionars“

Anerkennung vorhandener Werte

Eintreten für Menschenrechte

Förderung gegenseitiger Toleranz

Hilfe zur wirtschaftlichen Selbsthilfe

Medizinische Hilfe

Religiöse Aufklärung

Glaubensverkündigung

Gesprächsbereitschaft

Hilfe in jeder Not“ (216)

Die meisten Gründe und Aufgaben kann man leicht auf die Situation in Schwarz-Afrika übertragen. Einige kritische Anmerkungen sollen aber gemacht werden.

Zunächst sind die beiden Überschriften (siehe oben a und b) inhaltlich fast identisch. Die Gründe für die Missionierung definieren größtenteils die Aufgaben des Missionars. Deshalb könnte man die meisten neben einander gestellten Gründe bzw. Aufgaben gegenseitig austauschen, vor allem z. B. „Förderung der Menschenrechte“ und „Eintreten für Menschenrechte“. Wenn man, um die Gründe der Missionierung zu entdecken, ins Neue Testament schaut, findet man keinen Hinweis auf Kulturaustausch oder auf die Weitergabe von Bildung und Kultur. Andererseits sind Hilfestellungen jeglicher Art doch sowohl ein Grund für die Missionierung

<sup>3</sup> Laut Kommentar sollen noch Joh 20,21; Lk 4,18 und Apg 1,8 nachgeschlagen werden. Vgl. Baur, Mitten unter euch. Unterrichtshilfen, 1988, S. 205

*als auch ebenso Aufgaben des Missionars. Meines Erachtens gibt es keinen Grund, diese beiden Bereiche gegenüber zu stellen.*

*Etliche Schlagworte klingen in dieser Zusammenstellung doch etwas hochnäsiger, z. B. „Götzen“, „religiöse Aufklärung“, „Weitergabe von Kultur und Kunst“.*

*Im Anschluss an die oben dargestellte Theologie der Mission hätten einige in den Jahren seit dem Konzil besonders wichtig gewordene Begriffe eingefügt werden können, z. B. „Inkulturation“, „Einheit der Menschen untereinander und der Menschen mit Gott“, „Bereicherung der westlichen Kirche“, „Religionen“, im Anschluss an die Unterrichtshilfen auch „Weltkirche“, „Aufbruch“, „Kirche unterwegs“. Vielleicht aber sind einige davon für heutige Schüler allzu spezifisch theologisch und würden auf zu großes Unverständnis stoßen.*

*Die Tatsache, dass unten auf dieser Seite noch eine gelungene Zusammenfassung des „Gesamtziels der Mission“ als „allseitige Verwirklichung des ganzen Menschen im Sinne des christlichen Menschenbildes [...]“ steht, deutet an, dass das Vorige ein ziemlich großes Durcheinander beinhaltet, welches von den Schülern bearbeitet werden müsste. Die Unterrichtshilfen machen jedoch keine Aussage darüber, warum diese Seite so gestaltet worden ist und wie sie bearbeitet werden könnte.*

*Fazit: Die Theologie der Mission könnte den Schülern ziemlich umfassend und im Sinne der Theologie der letzten Jahre seit dem Konzil nahegebracht werden, wenn die oben zitierten Elemente durchdacht, geordnet und in die heutige Lebenswelt integriert werden könnten. Insbesondere wird auch die Einheit von Welt- und Heilsgeschichte betont.*

*Im Folgenden werden einige wichtige soziale, ökonomische, politische und geografische Einzelprobleme behandelt, soweit sie in den Religionsbüchern thematisiert werden. Da eigentlich kein Bereich allein steht und völlig isoliert behandelt werden kann, sondern immer mehrere Teilbereiche miteinander verzahnt sind (besonders bei Wasser – Nahrung – Hunger – Gesundheit, ebenso bei Umweltzerstörung – Krieg – Flüchtlinge – Nahrung – Gesundheit), wurde jeweils das Schwerpunktthema für die Einordnung ausgewählt.*

### **3. 5. Straßen- und Waisenkinder**

**Wege der Freiheit 7** (1991, S. 84, 85)

*Auf der ersten Seite finden wir ein Foto von Kip Keino, dem kenianischen Olympia-Sieger von 1972 im 3000 Meter Hindernislauf, sowie einen Text über seine Hilfeleistungen für etwa 40 Straßenkinder.*

*Ein afrikanischer Sportler wird wegen seines sozialen Engagements deutschen Schülern als ein Vorbild dargestellt. Das ist meines Erachtens eine sehr sinnvolle Umkehrung des Blickwinkels, der meistens auf die vorbildlichen europäischen Missionare gerichtet ist.*

*Auf Seite 85 wird ein Foto von einem SOS-Kinderdorf gezeigt. Vor einem Haus mit dem Namen des Gründers Hermann Gmeiner stehen zahlreiche schwarze Kinder. Darunter sieht man ein anderes Foto mit wahrscheinlich deutschen Kindern, ebenso eine Zahlkarte als Spendenaufforderung.*

*Es gibt keine speziellen Informationen darüber, wo und warum es so ein Kinderdorf auch in Schwarz-Afrika gibt bzw. geben muss. Dabei wären Angaben über die weitgehend ganz anderen Bedingungen der Kinder in Schwarz-Afrika sehr sinnvoll; z. B. dass normalerweise die Großfamilie oder Verwandtschaft moralisch dazu verpflichtet ist, Waisenkinder aufzunehmen; dass es aber andererseits immer mehr Straßenkinder gibt, weil diese traditionelle Verpflichtung oft nicht mehr eingehalten wird oder werden kann (wirtschaftliche Not, Kriege, Flucht).*

**Zeit der Freude** (2000, S. 22)

*Hier werden auf den Seiten 21-26 unter der Überschrift „Die großen Nöte der Kleinen“ wichtige Probleme der Kinder vor allem in den Entwicklungsländern dargestellt und kurz erklärt, u. a. die Situation der Straßenkinder. Auch Afrika wird genannt, und das dazugehörige Foto zeigt schwarze Kinder, die irgendwo, anscheinend in einem Industriegebiet, um ein Feuerchen herum sitzen (vgl. S. 90, 108).*

*Das Bild macht meines Erachtens nichts von dem deutlich sichtbar, was im Text beschrieben wird.*

### **3. 6. Schwerpunkt Wasser**

**Jahresringe 6** (1995, S. 75)

*Das Thema dieser Collage aus 5 Fotos auf dem Untergrund eines 6. Fotos von vertrocknetem und rissigem Boden ist das Wasser. Der Bezug zu Schwarz-Afrika besteht darin, dass auf einem Foto 3 Afrikaner mit einer Reihe Kanistern stehen. Ob sie Wasser verkaufen oder kaufen oder etwas Ähnliches wollen, ist nicht zu sehen.*

*Fazit: Ziemlich unklare Aussagen.*

**Wege der Freiheit 6** (1989, S. 99, 100, 119)

*Auf diesen Seiten zeigen 8 Fotos, wie der französische Missionar Père Noel, genannt Père Bitam, „Vater der Brunnen“, mit Hilfe einiger Schwarzer einen Brunnen baut. Die kleinen Fotos zeigen den Ablauf, näher erläutert von den daneben stehenden kurzen Texten. Trotzdem erkennt man nur ungenau, welcher Art der Brunnen ist; wahrscheinlich eine Quelleinfassung, wobei das*



Wasser durch Betonrohre abgeleitet wird. Im Text liest man, dass das Geld für das Material von Misereor bezahlt wird. Von den Misereor-Prinzipien wird aber nur ein Teil realisiert bzw. beschrieben. Es findet zwar eine Dorfberatung zu Beginn statt, aber nur unter den Männern. Ob sie den Brunnen selber wirklich wollen, um ihre Frauen zu entlasten, ob der Pater das herkömmliche Denken verändern konnte oder ob die Männer eher überredet wurden, wird nicht erwähnt. Das wäre für Schüler doch wichtig zu erfahren. Einige Dorfbewohner helfen bei der Arbeit, aber der Pater ist eindeutig der Chef. „Nun weist er (der Pater) den Einwohnern die Erdarbeiten an.“ „Pater Bitam fertigt auf der Missionsstation Rohre und Dächer an.“ „Er bildet seine Helfer aus.“ „Er hat seit 1980 300 Brunnen gebohrt und gegraben und gefasst.“

Vor dem Hintergrund der Misereor-Grundsätze soll folgendes festgehalten werden: Es scheint keine wirkliche Partizipation zu geben, sie wird zumindest nicht beschrieben. Die Initiative geht anscheinend nur vom Pater, nicht von den Betroffenen aus. Vor allem die Frauen bleiben im Hintergrund und scheinen gar nicht beteiligt zu werden. Von einer Umweltprüfung oder von Überlegungen, die die Umwelt betreffen, wird nicht berichtet. Es gibt auch keine Vorsorgemaßnahmen für den späteren Unterhalt. Die abgedruckte Losung Misereors „Hilfe zur Selbsthilfe“ wird kaum beachtet. Der europäische Missionar ist und bleibt der Chef; er ist in höchstem Maße sozial engagiert; er leistet die Hauptarbeit und hat das notwendige Wissen; die Betroffenen sind lediglich seine Helfer. Das erinnert an die Erkenntnis, dass große Fähigkeiten der Missionare „auch ein Hindernis für die Entwicklung der Menschen sein können“.<sup>4</sup>

Das Foto auf S. 119 zeigt junge, schwarze Männer, die klares Wasser aus einem Eimer in eine Kanne schütten. Der Kontext lautet: „Was Wasser alles bewirkt“. Aber es wird davon kaum etwas sichtbar gemacht. Es könnte ein Ziehbrunnen in der Nähe sein, und die Wasserentnahme wird kontrolliert. Der Zusammenhang sind die Themen „Wasser“ und „Taufe“. Auf dem Nachbarfoto sieht man eine Überschwemmung. Ein Text fordert durch Stichworte zum Nachdenken über das Wasser auf.

Die Kombination 'Afrikaner und Wasser' wird zu einem leicht exotisch anmutenden Dauerbeispiel dafür, dass Afrikaner/innen grundsätzlich Probleme mit dem Wasser haben, was das Bild aber gar nicht aussagt.

### **Religion in der Hauptschule 6** (1982, S. 26, 27, 29)

Wir finden hier zunächst einen Text über die Probleme in der Sahelzone mit dem Schwerpunkt Wasserknappheit und ein Foto mit Rindern auf einer ausgetrockneten „Weide“. Zweitens gibt es einen weiteren kurzen Text und ein Foto mit Pater Lucien Bidault, wie er an einem Brunnen arbeitet. Genaues ist nicht zu erkennen.

---

<sup>4</sup> Vgl. *Justitia et Pax*, Gerechtigkeit für alle, 21

*Zu 1: Einige Probleme des Sahel werden aufgelistet, z. B. Klima allgemein, Regen, sinkender Grundwasserspiegel, austrocknende Brunnen. Warum aber der Grundwasserspiegel sinkt und die anderen Probleme für die Menschen folgen, wird nicht einmal angedeutet. Weder von schweren menschlichen Fehlern ist die Rede noch davon, dass nicht der gesamte Sahel gleichmäßig betroffen ist (vgl. S. 70). Die anschließenden Fragen an die Schüler: „Warum können die Menschen im Sahel nicht aus eigener Kraft die Hungersnot überwinden? Wie müsste geholfen werden?“ müssen in die Irre führen. Die Antworten können nur lauten: Gegen eine so übermächtige Natur kann man nichts ausrichten. Es muss Hilfe von außen kommen; wobei sich die Antworten im Kern widersprechen. Laut Kommentar „sollen den Schülern Kenntnisse über die Entstehung des Hungers vermittelt werden.“<sup>5</sup> Genau das wird sehr unzulänglich geleistet.*

*Zu 2: Pater Lucien Bidault baute 450 Brunnen. Noch weniger als bei dem Beispiel von P. Noël (Bitam) wird auf die für eine christliche Entwicklungsarbeit notwendigen Bedingungen und Vorgehensweisen verwiesen. P. Lucien baut Brunnen, er ist ein vorbildlicher Christ, ein paar Schwarze helfen ihm. Er arbeitet mit Moslems zusammen. Das sind die Aussagen, die wegen ihrer Halbwahrheiten so fragwürdig sind.*

**Halbfas, Religionsbuch 7/8** (1990, S. 231-234)

*Auch in diesem Religionsbuch wird wie in „Religion in der Hauptschule 6“ Pater Lucien Bidaud als Vorbild für christliches Engagement in Burkina Faso vorgestellt, allerdings wesentlich ausführlicher. Die Zusammenarbeit mit den Muslimen wird besonders hervorgehoben. (Der Pater wird etwas anders beschrieben, aber vom Inhalt her muss es derselbe Mann sein.)*

*Für unser Thema sind folgende Aussagen wichtig: „1969 gab es eine Hungersnot in Dori, 1973 und 1974 eine alles vernichtende Hungersnot im gesamten Sahelgebiet.“<sup>6</sup> Das widerspricht völlig den Aussagen von Michler. „Aber mehr als Naturkatastrophen erzeugt menschliche Schuld diese Armut.“ Dieser Satz entspricht den Aussagen aller hier herangezogenen Autoren, z. B. von Timberlake. (vgl. S. 71.) Dazu wird richtig darauf hingewiesen, dass eines der Hauptprobleme der Raubbau an den Bäumen ist. Erst später im Text werden allgemeiner Wassermangel, Absenkung des Grundwasserspiegels, Raubbau an den Bäumen und Wiederaufforstung zueinander in Beziehung gesetzt. Weiterhin heißt es, der Wassermangel sei „Folge der schnell wachsenden Wüste“. Als Erstursache wird die wachsende Wüste angesetzt. Warum die Wüste wächst und worin die menschliche Schuld dabei besteht, wird später nur teilweise angedeutet. (Bidaud will Wiederaufforstung.) Wesentlich besser aber wäre es, die vielfältigen Ursachen zumindest anzudeuten. Von Politik und falscher Entwicklungshilfe z. B. ist nicht die Rede.*

<sup>5</sup> Religion in der Hauptschule 6, Lehrerkommentar, S. 30

<sup>6</sup> Hervorhebung durch M. Kemme; sowohl Michler, Weißbuch Afrika 88, 204, als auch Hagen, Wege und Irrwege, 141, weisen ausdrücklich darauf hin, dass 1973 nicht der gesamte Sahel von der Dürre betroffen war bzw. sein konnte.

*Am Ende des Textes wird auf die Einheit von Hilfe und Verkündigung des Evangeliums im Gesamtkontext der Evangelisierung hingewiesen. Trotzdem wird manches von den Prinzipien einer christlich inspirierten Entwicklungsarbeit unterlassen bzw. nicht beschrieben.*

*Nicht notwendig ist es, ein Land, das seit 1984 „Burkina Faso“ heißt, noch 1990 „Obervolta“ zu nennen. Da ist vielleicht ohne Überarbeitung eine frühere Vorlage benutzt worden.*

### **3. 7. Schwerpunkt Hunger und Nahrungsmittelhilfe**

**a) Zeit der Freude 5/6** (1980, S. 241; 1987, 251; Grundfassung 1881, S. 225)

**b) Jahresringe 6** (1995, S. 107)

**c) Treffpunkt ru 7/8** (1991, S. 50)

**d) Suchen und Glauben 7/8** (1987, S. 133)

**e) Wege des Glaubens 7/8** (1988, S. 219)

*Alle 5 Bücher bringen ein Foto, das in den Kontext von Not, Hunger, Teilen, Liebe gestellt ist. Bei den ersten 4 Beispielen wollen schwarze Menschen, zumeist Kinder, etwas zu essen haben und zeigen dem Betrachter ihre leeren Schüsseln. Bei den 3 letzten Beispielen bekommen schwarze Kinder bzw. Erwachsene Nahrungsmittel. In nur 2 Fällen steht bei dem Bild ganz kurz geschrieben, warum diese Menschen Lebensmittel von außen bekommen sollten: „Menschen sind auf der Flucht und in der Fremde“ (2.); „Notfälle im menschlichen Leben“ (3.). Ansonsten stehen keine erklärenden Texte dabei.*

*Wie oben ( S. 62) dargestellt, gibt es Situationen, in denen wegen akuter Notlagen Nahrungsmittelhilfe notwendig sein kann. Ob man aber diese meistens fatal wirkende Hilfe Schülern der Sekundarstufe I als erstrebenswert und als besonders christlich („Wie Gott uns begegnet;“ „Unser tägliches Brot gib uns heute;“ „Ich bin das Brot des Lebens.“) vorstellen soll, muss bezweifelt werden. Oder darf man solche emotional aufgeladenen Bilder wie im Fernsehen deshalb den Schülern vorsetzen, weil Emotionen wichtiger als nüchternes und realitätsnahes Hintergrundwissen sind? Es müssten wohl entsprechende Texte dabei stehen, die erläutern, warum in manchen Situationen Menschen es nötig haben, um Nahrung zu betteln.*

*Die zahlreichen in Frage kommenden Beiträge zum Thema Hunger (ohne Nahrungsmittelhilfe) sollen in 3 Gruppen eingeteilt werden:*

*a) Plakative Darstellungen (Karikaturen, meistens Fotos) ohne spezifische Erklärungen des Hungerproblems; emotionale Appelle zum Helfen;*

*b) Darstellungen von hungernden schwarzen Menschen in verschiedenen Kontexten, die verschieden nah beim Thema Hunger liegen;*

c) Fotos zusammen mit längeren erklärenden Texten über das Problem des Hungers in der Welt und besonders in Schwarz-Afrika.

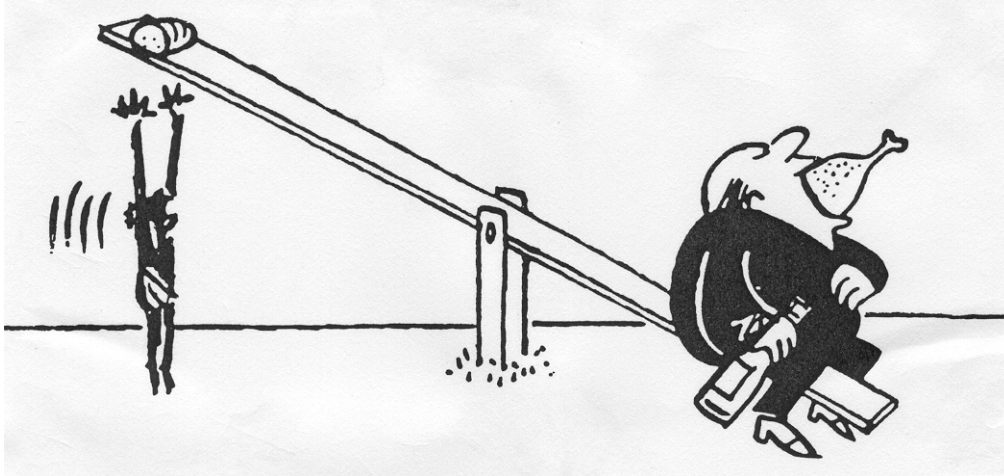
- Darin enthalten der Problemkreis Hunger und Krankheit.

Zu a

**Zielfelder 5/6** (1982 S. 90)

**Fundgrube** zu: *Zeit der Freude, Wege des Glaubens, Zeichen der Hoffnung* (1995, S. 99)

(*Exodus 4* 1975, S. 34)



aus: Fundgrube 1995, S. 99 und Zielfelder 5/6, S. 90

Diese Karikatur kann zunächst auf die Ungleichheiten in der Nahrungsmittelversorgung für die Menschen der „Dritten“ – dargestellt durch einen sehr dünnen, schwarzen Menschen – und der „Ersten Welt“ hinweisen und bei den Schülern die Frage nach den Ursachen hervorrufen. Eine Wippe erfordert auf beiden Seiten gleiche Gewichte. Wenn die zwei Wippenden verschieden schwer sind, muss der Schwerere zu dem Leichterem hin in die Mitte rücken. Auch dieses ist ein sinnfälliges Bild für die notwendige Zusammenarbeit der armen und der reichen Länder. So wie die Karikatur in ihrer Überspitzung es anzeigt, hungern sich die Entwicklungs-Länder zu Tode, während sich die Industrie-Länder zu Tode fressen. Nicht einmal ein wirtschaftlicher, geschweige denn ein kultureller und menschlicher Austausch können zustande kommen.

**Religion in der Hauptschule 9** (1984, S. 34)

In einer Ansammlung von Zeitungsausschnitten bittet in einem Ausschnitt die Caritas um Spenden für Afrika, weil dort wegen einer anhaltenden Dürre etwa 15 Millionen Menschen vom Hungertod bedroht sind.

Aber wofür soll das Geld genau verwandt werden? Es ist auch unklar, auf welche Länder und auf welches Jahr sich dieser Zeitungsartikel bezieht. Es könnte das Jahr 1983 gewesen sein, eher aber ein früheres (vgl. S. 70, 74).

**Jahresringe 6** (1995, S. 114)

Karikatur: Ein schlanker schwarzer Mann kommt an den Tisch eines dicken weißen Mannes, der isst und ruft: „Hunger? Aha! Also ein Wirtschaftsflüchtling“. Dazu noch 2 weitere ausländerfeindliche Karikaturen.



Wie im vorigen Beitrag dient auch hier ein Schwarzer als Repräsentant für Menschen aus der „Dritten Welt“, obwohl die meisten Asylsuchenden aus anderen Ländern stammen.

aus: Jahresringe 6, S. 114

**Höfer, Religionsbuch 7** (1973, S. 26)

Auf einem Plakat mit einem hungernden, klagenden, schwarzen Kind steht auch der Text: „Die Liebe geht zu den Verlorenen. Vgl. Lk 19,10“

**Wege des Glaubens 7/8** (1981, S. 168)

Wir sehen ein Plakat von „Brot für die Welt“. Das Bild eines schwarzen Mädchens darauf steht im Kontext „Brot, von dem wir leben“. Unten auf dem Plakat steht „Hilfe zum Leben“. Man kann nicht erkennen, dass dieses Kind nicht normal leben kann bzw. Hunger leidet.

**Religion am Gymnasium 5** (1984, S. 58-60; 1995, S. 79f)

In einer Weihnachtsgeschichte erscheint zur Bescherung der Familien ein fremdes, dunkles Kind; das hinzugefügte Foto zeigt ein afrikanisches Kind. Es bringt viele Familien durcheinander, da seine Erscheinung in zahlreichen Häusern geschieht. Die Erwachsenen reagieren verwirrt, unsicher, ängstlich bis ärgerlich. So auch bei der Familie Kurtau. Hier und anderswo rufen sie einen Arzt, weil sie meinen, das fremde Kind könnte eine ansteckende Krankheit haben. Aber die Diagnose lautet überall: unterernährt. Die Kinder der Familie Kurtau aber sind sofort freudig überrascht und nehmen das fremde Kind vorurteilsfrei an. Sie erfahren seinen Namen, nämlich Kobo, und spielen zusammen die drei Könige an der Krippe, da der Kaspar ja auch schwarz ist. Dann beschenken sie Kobo, ohne ihn zu beschämen. Am Neujahrsmorgen sind alle schwarzen Kinder verschwunden. Aber alle deutschen Kinder erhalten einen Brief ohne

*Absender mit dem einzigen Wort „Dankeschön“. Ein deutsches Kind meint, so ein Brief könne doch nur vom Christkind stammen.*

*Ich finde, es ist eine gelungene Geschichte. Sie ist sehr phantasievoll. Sie passt zu Weihnachten, weil sie deutlich macht, dass Jesus Christus besonders in den Armen präsent wurde und ist. Sie passt zu Schwarz-Afrika in dem Sinne, dass Schwarze zu Repräsentanten der Hungernden und Armen der Welt geworden sind. Positiv zu sehen ist die den Armen nicht beschämende Hilfe. Weniger gelungen ist meines Erachtens die Tatsache, dass das schwarze Kind kaum etwas tun kann und ziemlich passiv bleibt, höchstens dass es mitspielt und dadurch Freude bringt.*

**Grundlagen 5/6** (1991, 191)

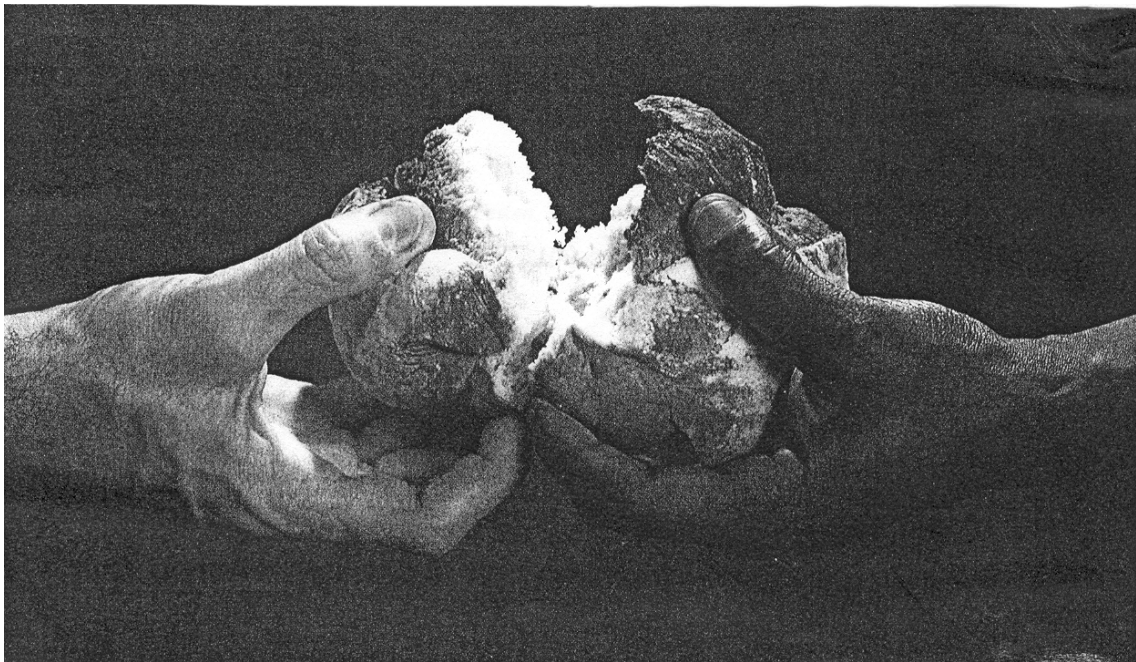
**Treffpunkt ru 5/6** (1989, 129)

**Jahresringe 6** (1995, S. 32)

**Lebenslinien 7** (1991, S. 40)

**Suchen und Glauben 7/8** (1987, S. 160)

**(Religion in der Grundschule 4** 1985, S. 70)



*aus: Jahresringe 6, S. 32*

*Auf dem vorstehenden Bild teilen eine weiße und eine schwarze Hand gemeinsam ein Brot (Miserere-Plakat). Hier ist die schwarze Hand ebenfalls Repräsentant für Menschen aus der Dritten Welt, jetzt aber im positiven Sinne.*

**Zusammenfassung**

*In den vorigen Beispielen 1-7 wird die Signalwirkung von Schwarzen ausgenutzt. Schwarze Menschen bzw. Hände sind optisch deutlicher von weißen Menschen zu unterscheiden. Erstere werden zu Synonymen für die Menschen der Dritten Welt, für Hunger und Armut, sogar für Asylsuchende. In den Beispielen 8-12 haben wir ein eindrucksvolles Plakatbild, das die Zusammengehörigkeit, Partnerschaft und Gleichwertigkeit der Menschen in der Ersten und Dritten Welt hervorhebt. Besonders deutlich wird diese Botschaft in Lebenslinien 7, weil der Hintergrund dieses Plakates ein Foto der Erde aus dem Weltall heraus ist.*

**Zu b****Mitten unter euch 5/6** (1982, S. 81)

*Das Thema dieser Seite lautet „Einfühlen in den Hunger, Empathie mit den Hungernden“. Es werden einige Zahlen (keine Erklärungen) über den Hunger in der Welt einschließlich Schwarz-Afrika angegeben. Ob das den Hunger verdeutlichende Bild eines dunkelhäutigen Kindes ein Afrikaner ist, ist unklar.*

**Zeichen der Hoffnung** (1982, S. 190)**Zeichen der Hoffnung G** (1982, S. 190)

*Auf dieser Seite wollen 2 Fotos auf den ungeheuren Unterschied der zur Verfügung stehenden Nahrungsmittel in den Industrie-Ländern und in den Entwicklungs-Ländern hinweisen. Für die ersteren sieht man ein Foto von einem festlichen Bankett. Vornehm gekleidete Menschen füllen sich an einem langen Tisch voller Speisen ihre Teller. Die Entwicklungs-Länder repräsentiert ein verhungertes dunkles Kind.*

*Der Kontext besteht daraus, dass das Reich Gottes, dargestellt in der Bergpredigt, Programm eines christlichen Lebens sein muss.*

**Zeit der Freude 5/6** (1987, S. 193)**Zeit der Freude, Grundfassung 5/6** (1981, S. 159)

*„Gott ist wie ...“ Brot, Wasser, ein Hirte, ein liebevoller Vater und wie ein leidendes, wahrscheinlich hungerndes schwarzes Kind. Dazu passen das Bild eines hungernden schwarzen Kindes sowie Fotos von anderen denkbaren Gottessymbolen.*

**Wege der Freiheit 7** (1991, S. 103)

*Das Thema dieser Seite ist Schuld und Versöhnung, dazu gehören ein Bild von vier hungernden schwarzen Kindern sowie 3 Fotos und eine Karikatur von anderen Schuldsituationen, (die allerdings teilweise sehr zweideutig sind).*

**Treffpunkt RU 7/8** (1991, S. 110)

*Gott im Leid erfahren. Zu einem entsprechenden Text ist das Bild eines hungernden und weinenden schwarzen Kindes eingefügt, das die Theodizeefrage optisch verstärkt.*

**Religion am Gymnasium 9** (1986, S. 76-77)

*Organisierte Hilfe. Dazu ein Foto von vielen Hungernden in Äthiopien, die im Freien lagern. Ein längerer Text besteht aus einem Interview zum Thema „organisierte Hilfe aus christlicher Nächstenliebe im näheren Umfeld“.*

*Diese Hilfe auch auf den ferneren Bereich, hier auf die Katastrophenhilfe in Äthiopien, auszuweiten, ist wohl der Sinn des Bildes. (Das wird aber nicht ausdrücklich ausgesprochen.) Diese ferne Not in Schwarz-Afrika muss ebenso durch effektive, organisierte, aber gleichzeitig die personale Würde achtende Hilfe gelindert werden wie im Nahbereich. Auch in den afrikanischen Menschen sollen wir den leidenden Christus erkennen.*

**Suchen und Glauben, Schülermappe 9** (1980, S. 141)

*Diese Seite stellt exemplarisch Ungerechtigkeiten in der Welt dar. (Einige Bilder können nicht überzeugen, weil keine Ungerechtigkeit deutlich zu erkennen ist, z. B. bei den Straßenfegern.) In unserem Zusammenhang ist wichtig, dass für die Ungerechtigkeit des Hungers ein schwarzer Mensch gezeigt wird.*

**Zeichen der Hoffnung 9/10** (1978, S. 143)**Zeichen der Hoffnung 9/10** (1982, S. 109)

*Du sollst nicht töten. Dazu das Bild eines hungernden, schwarzen Kindes auf dem Schoß seiner nachdenklich schauenden Mutter sowie Fotos von anderen Todessituationen (Autounfall, Soldatenfriedhof, elektrischer Stuhl).*

**Zeichen der Hoffnung 9/10** (1989, S. 103)

*„Tödliche Strukturen“, Strukturen der Sünde, strukturelle Gewalt. Diese tötet Menschen u. a. auch dadurch, dass man zulässt, dass sie unterernährt sind und durch Hunger sterben. Hunger entsteht nicht in erster Linie durch unvermeidliche Naturkatastrophen, sondern er ist auch eine Folge der sündhaften Strukturen. Optisches Beispiel für den Hunger ist wiederum eine schwarze Mutter mit ihrem halb verhungerten Kind.*

*Die Aussagen dieser Seite können als theologische Beschreibung der weitgehend von den Menschen gemachten und zu verantwortenden Katastrophen in der Dritten Welt und speziell in Schwarz-Afrika gelten.*



**Mitten unter euch 9/10** (1996, S. 162, 312)

Zum Text „Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben. Ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben“ wird auf der Seite 162 eine klagende schwarze Mutter mit ihrem verhungerten oder kranken oder schon gestorbenen Kind gezeigt.

Auf der Seite 312 sieht man ein Foto, wie ein verhungertes Kind auf der Erde liegt. Unter-text: „Ein verhungertes Kind in Biafra“. Auf den Krieg in Biafra wird nicht hingewiesen (vgl. S. 89). Im Kontext geht es um verschiedene Todesarten. Beispiel für den Hungertod ist also ein afrikanisches Kind.

**Wege der Freiheit 10** (1996, S. 15)

Hier wird eine alte, schwarze Frau zu einem beeindruckenden Symbol für das Leiden. Zugleich werden auf Seite 23 zwei Fotos in verkleinertem Format von der Seite 15 wieder aufgenommen: Obdachlose liegen auf einem Bürgersteig sowie ein Kind, das an einem europäischen Soldaten vorbei wegrennt. (vgl. S. 89)

**Zusammenfassung b**

Schwarze Menschen, besonders schwarze Kinder, werden in diesen Religionsbüchern zum bevorzugten Symbol und Repräsentanten für Hunger, Armut und Leid; bzw. von Armut und Leid, die ihrerseits vor allem durch den Hunger dargestellt werden. Die Dreierheit Schwarz + Kind + Hunger, manchmal gesteigert durch das Weinen als 4. Element, wird hier zum Inbegriff des - meistens von irgendwelchen Menschen verschuldeten - Leides der Welt. Man könnte fast sagen: Hunger und Leid durch Hunger sind das „Privileg“ der afrikanischen Kinder.

Zu c**Zielfelder 5/6** (1975, S. 141)**Zielfelder 5/6** (1982, S. 158)

„Hunger macht krank.“ In diesem Abschnitt werden die Zusammenhänge von Hunger, Krankheit, Ernährung einerseits sowie körperlicher und geistiger Entwicklung, Kindersterblichkeit, Leistung andererseits kurz beschrieben. Diese Aussagen werden ausdrücklich auf Schwarz-Afrika und afrikanische Kinder bezogen. Die Quintessenz „Hunger ist die Ursache des Hungers“ erklärt dagegen fast nichts, sondern desavouiert im Grunde die gerade auf derselben Seite dargelegten Informationen.

**Religion in der Hauptschule 6** (1982, S. 26-27)

„Der weiße Hunger“. Neben dem bereits erwähnten „Teufelskreis“ und dem „Hungergürtel“ wird auf derselben Seite noch auf den Zusammenhang von Hunger, Krankheit, Arbeitsunfähigkeit hingewiesen. Auch hier wird ein allzu simpler „Teufelskreis“ hergestellt.

**Treffpunkt RU 7/8** (1991, S. 51)

*Zu dem bereits erwähnten Hungergürtel auf dieser Seite kommt eine grobe Darstellung der Verteilung einiger wichtiger Güter und Errungenschaften auf der Welt, darunter auch die Verteilung der Nahrungsmittel. Auf die gestellte Frage: „Warum hungern Menschen?“ werden in Stichworten einige Antworten angedeutet. Aber die wohl besonders wichtigen Ursachen Politik, Krieg, Umweltzerstörung fehlen.*

**Halbfas, Religionsbuch 9/10** (1991, S. 74, 75, 76)

*Zunächst erläutert Halbfas, dass nicht überall in der "Dritten Welt", aber doch an vielen Stellen Hunger und vor allem Mangelernährung herrschen; d. h. es gibt oft nicht nur zu wenig, sondern vor allem minderwertige und einseitige Ernährung. Durch das Zusammenspiel von Mangelernährung, schlechten hygienischen Bedingungen und unsauberem Wasser ergibt sich die große Anfälligkeit für viele Krankheiten, für eine verminderte Leistungsfähigkeit und für die Behinderung der geistigen Entwicklung vor allem der Kinder.*

*Auf S. 76 weist der Autor auf die oft besonders schwierige Situation der Frauen und Mütter und ihre häufigen Benachteiligungen in den Entwicklungs-Ländern hin.*

*Halbfas erläutert auf S. 75, warum die „Grüne Revolution“ große Nachteile und Ungerechtigkeiten für die kleinen Bauern brachte: zu teure Technik, zu viel Bewässerung, zu teure Chemikalien und Dünger (vgl. S. 78). Leider weist Halbfas nicht darauf hin, dass aus eben diesen Gründen die Grüne Revolution zwar in Teilen Asiens, nicht aber in Schwarz-Afrika erfolgreich sein konnte.*

**Jahresringe 10** (1999, S. 158)

*Eine kleine Karikatur zeigt als Vertreter der hungernden Menschen einen schwarzen Mann mit einem kleinen Napf in den Händen. Er bettelt um Nahrung bei einem Weißen, der vor einem riesigen Topf sitzt und sein Essen in sich hineinlöffelt. Die Überschrift dazu lautet „Ursachen und Folgen des Hungers“; es werden aber nur 4 Ursachen (Verschwendung, mangelnde Bildung, ungerechte Weltwirtschaftsordnung, ungerechte Besitzverteilung) erwähnt. Die Folgen erschöpfen sich in der Aufzählung von Kalorien und dem Hungertod von 40 Mio. Menschen pro Jahr.*

**Zusammenfassung c**

*Bis auf die wenigen angeführten Ausnahmen bringen die Religionsbücher kaum Informationen über die Ursachen und Hintergründe des Hungers in Schwarz-Afrika. Die wenigen Informationen in den genannten Beispielen sind äußerst knapp. Die Hauptursachen (in Anlehnung an die oben vorgestellte Literatur) fehlen weitgehend.*

*Afrika als Kontinent einerseits und der Hunger andererseits sind kaum Themen in sich. Auch hier zeigt sich, dass Schwarz-Afrika an sich nicht anerkannt ist. Schwarz-Afrika selbst ist fast*

*nie ein Thema, sondern es liefert nur anschauliche Beispiele, hier für Leid und Elend, die der Christ bekämpfen soll. Schwarze Menschen sind deutlicher darstellbar als helle Menschen, Schwarz-Afrika und die Afrikaner/innen interessieren eigentlich wenig. Auf der einen Seite mag das alles für ein Religionsbuch, das kein Geografie- oder Politikbuch ist, angemessen sein; auf der anderen Seite entsteht aber bei den Schülern ein Bild von Schwarz-Afrika, das fast nur von Leid, Elend und Hunger geprägt ist, ohne diese Phänomene einigermaßen angemessen erklären zu können. Das verstellt den Blick und engt ihn ein auf einen Ausschnitt der Wirklichkeit. Und es kann die Motivation zur Veränderung und zur tätigen Hilfe lähmen; denn trotz des christlichen Auftrags, der im Kern optimistisch-zupackend ist, schimmert häufig eine fatalistische Einstellung durch.*

**Exkurs Grundschule 1**  
**zu den Bereichen Wasser und Hunger**

***Unterwegs zu Dir 4*** (1992, S. 46)

*Auf dieser Seite finden wir 3 Fotos zum Thema „Wo die Güte und die Liebe wohnt, dort nur ist der Herr.“ Zwei davon zeigen Afrikaner. Auf dem einen stehen schwarze Kinder an einem Wasserkran und wollen trinken. Das Wasser läuft in Strömen. Der Zusammenhang mit dem übergeordneten Thema bleibt völlig unklar. Man könnte kombinieren, gute Menschen haben aus christlicher Nächstenliebe den Afrikanern eine Wasserleitung mit Wasserkran geschenkt, damit die Kinder endlich sauberes Wasser trinken können. Das Bild macht den Eindruck von gutgemeinter, aber unangemessener Entwicklungshilfe. So können Kinder in Sachen Entwicklungsarbeit auf eine falsche Fährte gesetzt werden. (Das 2. Foto zeigt Lebensmittelhilfe.)*

***Die Welt ist unsere Aufgabe 2*** (1977, S. 45)

*„Menschen in aller Welt - Christen helfen.“ Unter dieser Überschrift sollen Fotos und Zeichnungen zugeordnet werden. Auf einem Foto pflügt ein (wahrscheinlich) afrikanischer Bauer mit 2 Ochsen und einem einfachen Holzpflug, d. h. er lockert den Boden auf. Dieses Foto soll der Zeichnung eines großen Traktors zugeordnet werden.*

*Die Aussage kann dann nur lauten: Christen in Europa helfen den armen und primitiven Bauern in Schwarz-Afrika durch große Traktoren. Falscher aber kann nach heutigen Erkenntnissen Entwicklungshilfe kaum sein.*

### 3. 8. *Schwerpunkt Krankheit - Gesundheit*

1. *Wege der Freiheit* 7 (1991, S. 13)

2. *Wege des Glaubens* 7/8 (1981, S. 33; 1988, S. 25)

3. *Religion am Gymnasium* 9 (1986, S. 15)

4. *Zeichen der Hoffnung* 9/10 (1982, S. 81)

*Zeichen der Hoffnung* 9/10 G (1982, S. 81)

5. *Kirche und wir, Sekundarstufe I* (1977, S. 39)

1. Das erste Bild zeigt, wie Albert Schweitzer ein schwarzes Kind ärztlich untersucht. Dazu kommt ein Text über das Wirken dieses bedeutenden Mannes. (Ein Porträt Albert Schweitzers und ein paar Informationen über sein Wirken in Schwarz-Afrika finden wir auch in: Kennzeichen C 9, 1996, S. 99.)

2. Das zweite Foto (in der Ausgabe von 1981) zeigt eine weiße Frau und einen schwarzen Mann, die sich um andere Schwarze kümmern, die wahrscheinlich vor einem Krankenhaus unter einem Baum auf der Erde liegen und warten. Der begleitende Text berichtet u. a. von einem Krankenhaus und einigen anderen Aktivitäten der betreffenden Ordensschwwestern in Rwanda. Der Kontext lautet: „Leben Christen so?“ Die Antwort kann nur lauten: Ja; denn sie gehen von Deutschland nach Schwarz-Afrika und helfen u. a. den Kranken.

Das alles könnte den Betrachter überzeugen, zumal die Hauptprobleme im Gesundheitsbereich richtig genannt werden, auch die notwendige Vorsorge wie Hygiene, bessere Ernährung und Aktivierung der Eltern. Doch eine ärgerliche Bemerkung verschlechtert den Text. Dass nämlich Weiße den Afrikanerinnen erklären müssen, wie man auf drei Steinen ein Essen aus den Früchten des Landes kochen kann, ist völlig unverständlich, auch wenn der selbstgebaute Herd eine Neuerung sein kann. So dumm sollen die Frauen in Schwarz-Afrika sein?

In der Ausgabe von 1988 fehlt das Bild, die Texte sind gleich. Hier wird mehr Platz den Informationen über missionierende Orden eingeräumt als dem Thema der sozialen Entwicklungsarbeit in Schwarz-Afrika. Die weißen Ordensfrauen und -männer sind 1988 wichtiger als ihr Dienst, 1981 war es umgekehrt.

3. Beispiel drei zeigt ein Foto von Albert Schweitzer; darunter wird erwähnt, dass er in Westafrika gewirkt hat. Der Kontext lautet: „Von der Macht der Ideale“, ein Text von Schweitzer.

4. Dieses Bild ist nicht klar zu verstehen. Ein junger afrikanischer Mann besucht ein altes Ehepaar und gibt dem Mann etwas in die Hand, wahrscheinlich Medizin. Allem Anschein nach handelt es sich um einen Gesundheitshelfer, der Hausbesuche macht.

5. Auf dem fünften Foto behandelt eine weiße Ordensfrau einen Schwarzen an den Augen. Der Kontext lautet „Missionare“.

**Halbfas, Religionsbuch 9/10** (1991, S. 74, 76)

*Wie oben schon erwähnt, erläutert der Autor an dieser Stelle das Zusammenspiel von Mangelernährung, schlechter Hygiene, unsauberem Wasser und der Anfälligkeit für viele Krankheiten (vgl. S. 83).*

*Wie bei anderen Themenkomplexen versucht Halbfas auch hier, einen Durchblick durch die vielfältigen, ineinander greifenden Komponenten, die mit der Krankheit verbunden sein können, zu geben. Er macht deutlich, dass es keine simple Einzelursache gibt.*

**Inhaltliche Zusammenfassung**

*Fast allen diesen Beiträgen zum Thema Krankheit - Gesundheit ist gemeinsam, dass weiße Männer oder Frauen sich um kranke Schwarze kümmern, sie untersuchen und behandeln. Die Bilder signalisieren besonders den Grundschul-Kindern, dass es in Schwarz-Afrika viele Kranke gibt, die nicht von Ärzten/innen und Pflegern/innen ihres Volkes versorgt werden (können) und deshalb aus Europa Hilfe brauchen. Diese wird vor allem von Christen/innen gewährt. Die weißen Ärzte/innen und Pfleger/innen sollen für die Schüler/innen eindrucksvolle Vorbilder sein.*

*Es scheint aber häufig mehr um die tüchtigen, christlich vorbildlichen, weißen Missionare, Ärzte und Schwestern zu gehen als um kranke Menschen und die Bekämpfung der Krankheiten in Schwarz-Afrika. Einerseits könnte der Betrachter den Eindruck der Selbstbeweihräucherung bekommen. Es ist andererseits aber auch wichtig, dass die Mission für die Schüler einige konkrete Gesichter und handgreifliche Aufgaben bekommt, die das umfassende Heilwerden der Armen verdeutlichen.*

*Die sozialen Implikationen im Umfeld der Kranken / des Krank-Seins (Dichte der Krankenhäuser bzw. -stationen, die Kosten für die Patienten und ihre Familien, das Fehlen von Versicherungen usw.) fehlen völlig.*

*Auch finden wir nichts über das weithin andere Verständnis der Afrikaner von Krankheiten und ihre Heilung, nämlich ihr notwendiges Eingebundensein in die Gemeinschaft. Krankheit wird in den Religionsbüchern weitgehend mit europäischem Blickwinkel als ein individuelles Unglück an einem isolierten Körperteil gesehen<sup>7</sup>. Auch die traditionellen afrikanischen Heilmethoden hätten unter dem Aspekt von Gemeinschaftsbeziehung und Ganzheitlichkeit des Menschen einen Platz in einem Religionsbuch verdient.*

*Wie oben (S.85) bereits erwähnt, wird AIDS in keinem Religionsbuch thematisiert. Ein Grund mag sein, dass man diese Krankheit nicht so gut bildlich darstellen kann. Dennoch scheint mir dieses Fehlen ein erheblicher Mangel zu sein.*

---

<sup>7</sup> Vgl. Bujo, *Wider den Universalanspruch westlicher Moral*, 72, 136

**Lepra**

**Grundlagen 5/6** (1991, S. 132)

**Zielfelder ru 5/6** (1975, S. 19; 1982, S. 27; Katechismus 1980, S. 238)

**Religion in der Hauptschule 6** (1982, S. 33)

**Religionsbuch 9/10 unterwegs** (1975, S. 152)

**Zeit der Freude** (2000, S. 134)

*Im Zusammenhang mit dem Thema weltweiter Solidarität wird in den ersten vier Büchern das gleiche Foto eines afrikanischen Mannes gezeigt, der von der Lepra geheilt ist und seinerseits ein Bild von sich selbst zeigt, als er noch von der Lepra schwer verunstaltet war. Im fünften Buch finden wir dasselbe Motiv mit zwei Fotos von einem anderen afrikanischen Jungen. Diese Zusammenstellung bringt sehr deutlich zum Ausdruck, dass heute Leprakranke geheilt werden können und dass es sich lohnt, dafür Geld zu spenden.*

**Zeit der Freude 5/6 G** (1981, S. 17-19)

*Das Foto auf dieser Buchseite zeigt, wie ein älterer Schwarzer seine Füße badet. Seine Wunden sind nicht deutlich zu erkennen. (Auf einem zweiten Foto sieht man einen asiatischen Jungen mit einem großen leprösen Flecken auf der Brust.) Dazu gibt es einige Informationen über die Lepra: Inkubation, Verlauf, die schlimmen Verunstaltungen, das Ausgestoßen-Sein, heutige Möglichkeiten. Die Zahl der 20 Mio. Leprakranken steht jedoch in krassem Gegensatz zu den 800.000, die das DEUTSCHES AUSSÄTZIGEN-HILFSWERK (vgl. S. 86) angibt.*

**Suchen und Glauben 7/8** (1987, S. 134)

*Eine weiße Frau und ein schwarzer Mann helfen einem aussätzigen schwarzen Jungen (Bild auf der nächsten Seite). Der Kontext lautet: „Der Sendungsauftrag Jesu“. Dabei steht der bekannte Text: „Herr, erwecke deine Kirche und fange bei mir an ...“*

*Die Aktivste ist eine weiße Frau, der Schwarze wirkt eher wie ein etwas hilfloser Assistent. Der Zusammenhang von „Kirche bauen“ und „Krankenpflege“ dürfte für viele Jugendliche nicht selbstverständlich sein. Diese Kombination könnte völlige Ablehnung oder/und eine lebendige Diskussion hervorrufen.*



aus: *Suchen und Glauben* 7/8, S. 134

***Zeit der Freude* 5/6 (1980, S. 17, 20)**

Zunächst liest man auf S. 17 dieselben Informationen wie in der vorgenannten Grundfassung. Darunter werden zwei Fotos von Leprakranken gezeigt, erstere ist eine schwarze Frau, deren verunstaltete Hände und Finger deutlich zu sehen sind.

Auf der Seite 20 sieht man wiederum zwei Bilder, von denen das erste, wenn es in den Kontext „Lepra“ passt, eine mobile Krankenstation zeigen müsste. Genaues ist nicht zu erkennen. Das zweite Foto zeigt einen mit Krücken gehenden jungen, schwarzen Mann. Ein Fuß ist verbunden, ansonsten ist auch hier nichts Genaues zu sehen.

Unter den Bildern stehen Informationen über die Kosten für die Behandlung, Heilung und für einen Webstuhl, der einem Leprapatienten eine Arbeitsmöglichkeit gibt.

***Religionsbuch für die Hauptschule* 6 (1980, S. 35f)**

Hier lautet der Kontext „Dienst am kranken Menschen“. Auf einem Foto sieht man, wie ein schwarzer Mann einem leprakranken Jugendlichen das stark verwundete Bein reinigt. Dazu kommen Informationen über das Deutsche Aussätzigen-Hilfswerk; ebenso die Aufforderung an die Schüler zu überlegen, wie sie vielleicht helfen könnten; also ein Hinweis auf das Tun und nicht nur ein Verbleiben bei einigen Informationen.

**Höfer, Religionsbuch 6** (1973, 1976, S. 70)

*In diesem Beispiel untersucht oder behandelt eine weiße Krankenschwester das Ohr eines schwarzen, leprakranken Mannes. Der Kontext lautet: „Die Kirche hilft den Kranken.“*

**Religion am Gymnasium 6** (1988, S. 125)

*Auf dieser Seite wird eine kleine Geschichte erzählt, wie eine Ordensschwester in Afrika auf einer Leprastation arbeitet. Die sie besuchende Freundin sagt, so eine Arbeit würde sie nicht für 1000 Dollar tun. Darauf die Antwort: „Ich auch nicht.“ Neben dieser Geschichte steht ein Wegweiser, auf dessen Pfeiler „missio“ geschrieben ist; die Ziele auf den drei Armen lauten Afrika, Asien, Ozeanien.*

*Dies ist wohl eine beeindruckende Möglichkeit, die Solidarität mit den Armen und Kranken aus dem Bereich des rein Finanziellen herauszuholen und das hautnahe, persönliche Engagement als noch wesentlich wichtiger darzustellen. Die ausdrückliche Einbeziehung dieses Krankendienstes in die Weltmission deutet die umfassende Heilssorge der missionierenden Kirche an.*

**Zusammenfassung**

*Alle Fotos und Texte zum Thema Lepra können eine große Betroffenheit bei den Schülern auslösen. Sie enthalten ein angemessen hohes Potential an Emotionen gegenüber diesen weitgehend verdrängten Katastrophen. Die Informationen dagegen sind eher mäßig. Vor allem die soziale Seite der Kranken sowie der Geheilten (Rehabilitation) wird nur wenig oder gar nicht angesprochen.*

**3. 9. Schwerpunkt Krieg, Gewalt und Kindersoldaten****Wege der Freiheit 10** (1996, S. 23)

*Zwei Fotos in verkleinertem Format von der Seite 15 werden hier wieder aufgenommen. Eines davon ist das Foto des weglaufenden Kindes. Dabei ist aber ein weißer Soldat mit einem Gewehr zu sehen, der allerdings irgend wohin und nicht auf das Kind zielt.*

*Trotzdem zeigt dieses Bild sehr eindrucksvoll durch das angstvoll rennende Kind die Schrecklichkeit jedes Krieges, die manchmal in Schwarz-Afrika noch dadurch verstärkt wurde, dass weiße, ausländische Soldaten einbezogen waren, sei es als Kolonialherren oder als Stellvertreter der Großmächte. Das Foto kann ebenso andeuten, dass die Zivilbevölkerung oft mehr unter einem Krieg zu leiden hat als die unmittelbar kämpfenden Soldaten. Es müssten aber den Schülern noch sehr viele Informationen gegeben werden, um dieses Bild angemessen einordnen zu können. Diese reale Basis des Fotos gäbe meines Erachtens eine bessere Möglichkeit, das*



*Bild zu öffnen auf weitere Dimensionen wie z. B. Kolonialismus, Befreiungskriege, auch Frieden erhaltende Interventionen in Afrika, die mögliche Berechtigung von Gewalt usw.*

**Suchen und Glauben 7/8** (1987, S. 170)

*Unter dem Thema „Feindesliebe“ ist ein Text von Martin Luther King abgedruckt; dazu ein Foto von schwarzen Jugendlichen, die Gewehre schwenken.*

*Warum hier für dieses Thema beispielhaft Afrikaner genommen werden, könnte damit zusammenhängen, dass Schwarz-Afrika insgesamt zwar nicht unbedingt bsd. kriegerisch ist, dass man es aber auch nicht als besonders friedlich idealisieren darf. (vgl. dazu S. 87ff). Richtig ist auch, dass es in Schwarz-Afrika bsd. viele Kindersoldaten gibt (vgl. S. 90).*

**Reli 9** (2000, S. 19)

**Zeit der Freude** (2000, S. 25)

*Unter der Überschrift „Kinder der Welt“ werden neun weltweite Skandale in neun Texten und drei Fotos aufgezeigt: Kinderarbeit, Straßenkinder, mangelnde Schulausbildung, genitale Verstümmelung, sexuelle Ausbeutung, Landminen, Krieg, Kindersoldaten, Armut und Gewalt. Die Beschneidung der Mädchen wird bsd. auf Afrika bezogen. Im Zusammenhang mit den Landminen wird ein Foto gezeigt, auf dem beinamputierte nigerianische Jugendliche mit Hilfe von Krücken Fußball spielen.*

*Die Grausamkeit von Minen wird ebenso deutlich wie auch der unbändige Lebenswille der jungen Afrikaner sowie die Beliebtheit des Fußballs in Afrika.*

*Im zweiten Buch werden fast die gleichen Themen angesprochen. Der Text wird hier illustriert von dem Foto eines schwarzen Soldaten mit einem Gewehr in den Händen. Aber er ist wohl kein Kind mehr, er könnte mindestens 18 Jahre alt sein. Die Anklage im Text, dass es in Schwarz-Afrika Kindersoldaten gibt, wird dadurch unglaublich gemacht.*

*Der daneben stehende Satz, dass „es bis heute (sc. 2000) erst zaghafte Ansätze zu einer weltweiten Ächtung der Minen gibt“, ist falsch. 1997 forderten 97 Staaten ein Verbot der Landminen. Im März 1998 konnte das ausgehandelte Landminenverbot in Kraft treten<sup>8</sup>.*

**Suchen und Glauben 10** (1981, S. 13)

*Die sechs Bilder auf der Seite 13 zeigen ein Gemisch aus Gewalt, Ausländerfeindlichkeit, Diebstahl, Waffen als Spielzeug und - vielleicht - afrikanische Jugendliche (junge Männer und Frauen) sowie Kinder als angehende Soldaten. Sie marschieren aber ohne Waffen und ohne ein Anzeichen von Gewalt einen Weg entlang. Der Kontext lautet „Frieden“.*

*Dieser Kontext ist nicht realisiert. Diese Menschen könnten nämlich auch z. B. zu einem*

---

<sup>8</sup> Informationen aus dem Internet, UNICEF, am 06. 01. 2001

Arbeitseinsatz gehen. Deshalb ist es ein belangloses, undeutliches und unverständliches bzw. missverständliches Bild. Falls hier das schlimme Problem der Kindersoldaten dargestellt werden soll, ist es unbrauchbar.<sup>9</sup>

### **Fazit**

Krieg und kriegerische Handlungen werden kaum in den Religionsbüchern dargestellt und thematisiert. Damit wird nicht das häufige Klischee verstärkt, Schwarz-Afrika sei ein Kontinent von besonders vielen Kriegen, Gewalt, Putschen, Grausamkeiten und Chaos. Andererseits ist das Bild eines friedlichen Kontinents ebenso falsch, wie es in den letzten Jahren auf grausame Art zu erfahren war. Meines Erachtens haben wir auch bei diesem Thema ein Beispiel dafür, dass die meisten Religionsbücher recht unpolitisch sind. Als ein zum Nachdenken und zu einem intensiven Gespräch einladendes Bild könnte man das Foto ansehen, auf dem ein Kind an einem Soldaten vorbei wegrennt.

## **3. 10. Schwerpunkt Flüchtlinge**

**Zeit der Freude** (2000, S. 23)

Hier sehen wir ein Bild, auf dem in Tücher gehüllte Menschen irgendwo auf dem Boden lagern. Das Foto erinnert an Fernsehbilder von Flüchtlingsströmen in Schwarz-Afrika, die völlig erschöpft auf Hilfe warten. Aber es ist zu undeutlich und klein, um es hinreichend interpretieren zu können. Der daneben stehende Text behandelt andere Probleme

**Suchen und Glauben 7/8** (1987, S. 160)

In dem kurzen Text werden wichtige Ursachen des Flüchtlingselends aufgeführt: Dürre, fehlender Regen, Hunger, zerstörte Umwelt, Krieg, kurzfristige Katastrophenhilfe von außen durch Lebensmittel und Medikamente, lokale Aufkäufe; aber auch langfristige Ursachenbekämpfung, (die nicht näher angedeutet wird).

Aber diese trockene Kurzinformation wird den Schülern nicht viel von den ineinander greifenden Problemen erklären können. Der Lehrer müsste jede Konkretion von außen herbeischaffen. Der Kommentar bringt keine zusätzlichen Hilfen.

**Jahresringe 6** (1995, 108, 109)

Auf S. 108 werden in einem kleinen Schaubild 5 Gründe für die Flucht von Menschen in bzw. aus der "Dritten Welt" zusammengestellt: Krieg, Hunger, Armut, politische Verfolgung, Um-

---

<sup>9</sup> In dem Religionsbuch von Hilger, Reli 9, S. 18, wird das Thema „Kindersoldaten“ an einem Beispiel aus El-Salvador dargeboten.

weltzerstörung. Das ist sachlich richtig, wobei allerdings der Hunger und die Armut nicht gleich gewichtig nebeneinander stehen, sondern ineinander verschränkt zu sehen sind; denn die Hauptursache des Hungers ist die Armut (vgl. oben S. 72). Bei jeder Ursache für die Fluchtbewegungen steht ein Beispiel-Land bzw. eine Region, dreimal aus Schwarz-Afrika: Somalia, Sudan, Sahel-Zone. Die Auswahl ist ziemlich zufällig, man hätte auch fast jedes andere afrikanische Land auswählen können.

Auf S. 109 gibt es zunächst eine Aufstellung über die Flüchtlinge der Welt im Jahre 1991. Von 22 Herkunftsländern liegen 12 in Schwarz-Afrika. (Die höchsten Zahlen stammen allerdings aus Afghanistan und Palästina.) Darunter steht eine Liste der Menschen, die als Flüchtlinge nach Deutschland kommen. Dabei ist aus Schwarz-Afrika nur Togo aufgelistet; d. h. Deutschland hat nur minimalen Anteil an den afrikanischen Flüchtlingsströmen.

Auch hier fehlen Darstellungen von konkreten Schicksalen, die die abstrakten Zahlen beleben müssten. Ein kurzer, protestierender und gleichzeitig die Flucht begründender Text auf S. 108 kann diesen Mangel vielleicht teilweise wettmachen.

#### **Lebenslinien 6** (1996, 73)

In diesem Parallelband zu „Jahresringe“ wird eine kleine Weltkarte gezeigt, aus der Menschen fliehen; dazu werden jeweils die Gründe für die Fluchtbewegungen genannt, bei Schwarz-Afrika lauten sie „Katastrophen, Umweltzerstörung, Hunger, Armut“.

Das ist sachlich korrekt, allerdings auch allzu stark reduziert. Es ist sehr zu bezweifeln, ob das eine gelungene Elementarisierung sein kann, weil das Ganze kaum in das Thema einführen kann und etwas Grundlegendes dieses Problems benennt; es sind ja nur Überschriften bzw. Schlagworte, die für sich allein fast nichts aussagen.

### **3. 11. Schwerpunkt Ausbildung und Schule**

**Zeit der Freude** (2000, S. 26)

**Mitten unter euch 7/8** (1983, 1986, S. 15)

**Suchen und Glauben 7/8** (1987, S. 129)

**Höfer, Religionsbuch 8** (1975, S. 138)

Auf dem Foto in dem ersten Buch sehen wir schwarze Kinder, die ihrem schwarzen Lehrer zuschauen und lesen üben. Sie sitzen in einem desolaten Raum, der wie eine verkommene, alte Kirche aussieht. Es ist ein realistisches Bild von vielen Schulen in Schwarz-Afrika.

Der darunter stehende Text ermuntert die deutschen Schüler/innen, ein fächerübergreifendes Projekt über die Situation der Kinder in der "Dritten Welt" zu versuchen.

*Den drei weiteren Beispielen ist gemeinsam, dass Weiße als Entwicklungshelfer Schwarze in einem wissenschaftlichen und/oder in einem technischen Bereich unterrichten, ihnen etwas zeigen und erklären. Alle Beispiele scheinen der Konzeption der nachholenden Entwicklung und Industrialisierung verpflichtet zu sein. (vgl. S. 47) Entwicklung = Industrialisierung incl. westlich geprägte Wissenschaft. In allen Fällen ist der Weiße der Wissende, der Könnende, der Unterweisende oder Kontrollierende; die Schwarzen sind die interessiert Zuschauenden, Zuhörenden und Lernenden. Was sie lernen, ist auf keinem Bild einigermaßen deutlich zu erkennen.*

*In „Religionsbuch 8“ sind mindestens 2 von 3 Lernenden wahrscheinlich Asiaten, obwohl unter dem Bild steht: Entwicklungshelfer in Afrika. In „Suchen und Glauben 7/8“ sind die zukünftigen „Weiße-Kragen-Arbeiter“ schon deutlich symbolisiert.*

### ***Religionsbuch für die Hauptschule 7 (1981, S. 17)***

*Dieses Beispiel ist etwas anders als die vorherigen. Es zeigt eine eher handwerkliche Ausbildungssituation. Die Tendenz der Aussage ist fast gleich.*

### ***Zusammenfassung***

*Alle Bilder im Bereich „Ausbildung“ drücken wahrscheinlich die vorherrschende Situation in Schwarz-Afrika auf diesem Gebiet aus. Aber diese war und ist oft sehr kritisch zu sehen. Die Bedeutung der diese Situation darstellenden Fotos mit den dazugehörigen Texten besteht meines Erachtens in einem einseitigen Signal: Es bedeutet vorbildliche christliche Nächstenliebe, die „dummen“ Afrikaner/innen zu unterrichten und ihnen zu einer technisch-industriellen Entwicklung zu verhelfen. Partnerschaft und Austausch gibt es in diesem Bereich nicht; auch keine landwirtschaftliche Ausbildung, erst recht nichts speziell Afrikanisches.*

## **3. 12. Darstellung von Kinderarbeit**

### ***Mitten unter euch 9/10 (1996, S. 141)***

*Unter der Überschrift „Die Würde des Menschen“ stehen drei Bildchen: ein Mädchen in Bhutan am Webstuhl, eine Kriegsszene im Jemen und Kinder auf einer Müllkippe in Madagaskar. Im Vordergrund vor einem großen Müllberg steht ein Junge mit seinen Fundsachen, vor allem Plastiksäcken, in den Armen. Oben auf diesem Müllhaufen sieht man noch zwei recht junge Kinder stehen. Darunter steht: „Kind sucht auf Müllkippe nach Essen.“ (Man beachte dieses Zeitungs-Deutsch!)*

*Beachtet man die Definition von Kinderarbeit (vgl. S. 97f), dann könnte hier der Gesundheitsaspekt die wichtigste Rolle spielen. Die Menschenwürde bei dieser Arbeit im Müll ins Zentrum zu stellen, ist meines Erachtens für ein Religionsbuch sehr angemessen und kann unterstreichen, dass es noch höhere als die von der ILO genannten Werte gibt.*

***Suchen und Glauben 5/6 (1984, S. 95)***

*Auch hier sehen wir afrikanische Kinder und Erwachsene auf einer Müllhalde, vielleicht auch in einem Slum. Die Kinder sind aber nicht bei der Arbeit, denn es scheint eine Besuchergruppe an ihnen vorbei zu gehen. Der Hauptbesucher ist wohl ein vornehmer Weißer (Aktentasche, die Jacke lässig über einer Schulter), der gerade ein Kind begrüßt. Im Hintergrund ist ein Müllberg zu erkennen.*

*Ebenfalls auf dieser Seite finden wir ein Interview mit Mutter Teresa, ein Foto von Schwester Emanuelle auf einer Müllkippe in Ägypten und eine Frau, die einem sehr alten Mann das Essen reicht. Thema der Seite ist also das soziale Handeln für sehr hilfsbedürftige Menschen.*

*Nun könnte man zu Recht sagen, auf dem hier besonders interessierenden Bild wird genau das Gegenteil gezeigt: nicht Hilfe für die wahrscheinlich im Dreck lebenden und arbeitenden Kinder und ihre Eltern, sondern nur eine Besichtigung ihrer menschenunwürdigen Situation. Die Not Schwarz-Afrikas wird begutachtet.*

### **3. 13. Religionsdidaktische Einschätzung des Themenbereiches**

#### ***Armut und Entwicklungsarbeit***

#### **3. 13. 1. Sachgerechtigkeit der Religionsbuchbeiträge zum Problemkreis**

##### ***Armut und Entwicklung***

*Zunächst geht es hier um die Frage, ob die einzelnen Beiträge zu diesem Problemkreis sachgerecht dargestellt sind. Da ist zuerst positiv anzumerken, dass dieser Themenkomplex recht häufig angeboten wird. Dabei wird die Bewältigung von Not und Armut als integraler Bestandteil und unabweisbare Aufgabe der christlichen Lebenspraxis präsentiert. Man kann auch feststellen, dass die inhaltlichen Schwerpunkte der Armut – Krankheiten, zu wenig oder unsauberes Wasser, Hunger – der tatsächlichen Notlage weitgehend entsprechen, obwohl sie häufig eher die Folgen als die Ursachen der Not sind.*

*Aus entwicklungspolitischer Sicht fällt jedoch auf, dass die Probleme vorwiegend ziemlich plakativ dargestellt werden. Nur zu einem geringen Teil werden Erklärungen darüber angeboten, warum etwas so ist, wie es ist. Falls solche Informationen gegeben werden, sind sie sehr verkürzt; ein Geflecht von Ursachen und Wirkungen wird selten dargestellt.*

*Auf die politik-wissenschaftlichen und erfahrungsorientierten Theorien und Grundlagen wird nicht verwiesen. Manchmal sind sie indirekt zu erschließen. Es bleibt undeutlich (und soll es in einem Religionsbuch vielleicht auch), welches grundlegende Konzept von Entwicklungshilfe und Entwicklungsarbeit den Autoren vor Augen stand. Einfach helfen, scheint oft die Devise zu sein. Selten wird eine integrale Hilfe mit zahlreichen Einzelkomponenten angedeutet (vgl. S.*

107). Es wird ebenso wenig deutlich, ob mit Entwicklungshilfe vorwiegend Hilfe zum technisch-wirtschaftlichen Wachstum gemeint ist oder vor allem die Förderung eines angepassten Wissens und Könnens der Menschen. Steht die Befriedigung der Grundbedürfnisse an erster Stelle oder eine irgendwie gestaltete Umverteilung? Wie sollen die oft angeprangerten riesigen, weltweiten Unterschiede abgemildert werden? Vor allem wird nicht erwähnt, dass es bei den meisten angesprochenen Problemen zu einem erheblichen Teil um das Geld und die Macht der politischen und wirtschaftlichen „Eliten“ geht.

Äußerst wichtige und auch vom christlich-ethischen Standpunkt aus schwierige Bereiche bleiben fast gänzlich unbeachtet, z. B. die Überschuldung, die Eigenverantwortung (self-reliance) der Afrikaner, die Umweltzerstörung, die Flüchtlingsströme, das Bevölkerungswachstum. (Bei Letzterem könnte ein Religionsbuch vielleicht mit der kirchlichen Lehre in Konflikt geraten.)

### **3. 13. 2. Schülergerechtigkeit der Religionsbuchbeiträge zum Problemkreis**

#### **Armut und Entwicklung**

In den Religionsbüchern werden an vielen Stellen Beiträge zu dem Bereich angeboten, der oben (S. 2) als „entwicklungsbezogene Bildung“ oder eine „Erziehung zur Entwicklungsverantwortung“, auch – im evangelischen Verständnis – als ökumenisches Lernen skizziert wurde. Wenn man die umfangreichen Fernseherfahrungen der meisten Schüler/innen bedenkt, können die Bilder und Texte zu diesem Themenbereich mit der Lebenswelt der Jugendlichen korrelieren und zu intensiven Auseinandersetzungen anregen, so dass die Schwächen der sachlichen Darbietungen teilweise aufgearbeitet werden können.

In dem Bereich über die allgemeine Armuts-Situation der "Dritten Welt" und die entsprechende Entwicklungsarbeit in Schwarz-Afrika kann man feststellen, dass fast alle Beispiele in den Religionsbüchern sehr wichtige und vielschichtige Probleme ansprechen. Die Religionslehrer/innen können mit Hilfe der Bücher zahlreiche Denkanstöße geben und Lernprozesse initiieren. Entwicklungspsychologisch sollten die Schüler/innen in der Lage sein, mögliche und wertbezogene Antwortversuche auf solche Problemsituationen zu entwerfen.

Aber obwohl Schüler/innen dieses Alters hypothetisch denken und auch ohne konkrete Anschauung experimentieren können, werden die Buchbeiträge meines Erachtens dennoch meistens in einer zu abstrakten Form angeboten. Sie sind größtenteils blutleer und erschweren die Erkenntnis, dass die behandelten Themenbereiche wohl nicht auf den ersten Blick, wohl aber nach tieferem Eindringen eine wichtige Lebensrelevanz gerade heute haben und auf absehbare Zukunft auch behalten werden.

*Die Motivation dazu, dieses auch mit Interesse zu tun, hängt wohl größtenteils davon ab, ob die Schüler/innen das Thema als für sie selbst lebensnah und relevant erkennen können. Das scheint oft zweifelhaft zu sein, nicht zuletzt häufig wegen der zu winzigen Bilder.*

*Zahlreiche Bilder und Texte sind in dem Sinne deutlich und einfach, dass sie den Kern eines Problemfeldes elementarisieren, eine Grundhaltung symbolisieren, dass sie mehr sind als gegenseitige Illustrationen und dass sie zu Widerspruch und Diskussion reizen. Beispiele: eine weiße Frau und ein schwarzer Mann helfen einem leprösen schwarzen Jungen (vgl. S. 136f); das wegrennende schwarze Mädchen neben dem weißen Soldaten (vgl. S. 139); die Waffen schwenkenden Jugendlichen (vgl. S. 140); das geteilte Brot (vgl. S. 128); die Weihnachtsgeschichte (vgl. S. 127).*

*Dabei fällt jedoch auf, dass es nur wenige wirklich lösungsoffene Bilder mit mehreren möglichen und sinnvollen Aussagen gibt. Als Ausnahme sehe ich die Karikatur vom doppelten Galgen an (S. 115). Auch die Eindeutigkeit der Texte lässt zwar nach den Hintergründen, den Ursachen sowie ähnlich gelagerten Situationen fragen. Es werden aber kaum echte, konträre Entscheidungsmöglichkeiten oder Sichtweisen – etwa auch eine nicht-europäische – angeregt. Die meisten Beiträge sind eingleisige und recht abstrakte Informationen.*

*Das Foto von den Kindern auf einer Müllkippe (vgl. S. 143) wäre äußerst eindrucksvoll, wenn es nicht so klein wäre. (Es soll hier als Beispiel für eine Reihe Bilder im „Briefmarkenformat“ dienen.) Es könnte die mit Füßen getretene Menschenwürde dieser Kinder sehr deutlich darstellen und zu Lösungsmöglichkeiten aus unterschiedlichen Perspektiven anregen. Dabei müssten die Schüler/innen z. B. auch erkennen, dass das Absuchen des Mülls nach brauchbaren Stoffen für viele Menschen in der "Dritten Welt" eine Überlebenschance bedeutet. Kinderarbeit sollte man bekanntlich nicht von Europa aus undifferenziert verurteilen (vgl. S. 98). Auch bei diesem Problem gibt es keine einzige und ideale Lösung, wenn man von den Armen aus denkt. Man kann lernen, dass man oft mit der zweitbesten Lösung zufrieden sein muss. Deshalb besteht der Wert dieses Fotos meines Erachtens vor allem darin, bei den Schülern eine Diskussion über menschenwürdige Arbeit einerseits und Kinderarbeit andererseits, vor allem auch ein Urteilen aus der Sicht der Betroffenen zu provozieren.*

*Dieser Blick allein durch die „europäische Brille“ statt auch mit den Augen des Fremden zu sehen gilt auch für das Bild von der Baustelle (vgl. S. 117) und ebenso von den Aussagen über das Kochen-Lehren (vgl. S. 135). Auch diese beiden halb richtigen Beiträge können meines Erachtens eher als provokative Fragen an die Schüler/innen gerichtet denn als Information über unfähige Afrikaner angesehen werden.*

*Die drei Fotos über die alltägliche Arbeit (vgl. S. 111) und ihre textlichen Einbindungen bringen einige Denkanstöße, denn sie sind offen für Fragen nach dem Sinn der Arbeit und den Hintergründen wirtschaftlicher, politischer und ethischer Art, z. B. warum die meisten afrikani*

*schen Bauern heute noch so arbeiten. Ist solche Arbeit wirklich negativ? Arbeiten wir insgesamt sinnvoller? Welche Arbeit ist sinnvoll? Worin besteht denn genau die vom Buch hier behauptete Schuldverstrickung? So könnten vielleicht exemplarisch auch weitere Schülererfahrungen wachgerufen werden, wo wir in Schuld verfangen sein könnten, wo wir fasten und abgeben müssten, wo uns die Arbeit bedrückt oder befriedigt.*

*Die Frage nach Gott im Kontext von Armut, Not und Hilfe kommt auf vier verschiedene Weisen zur Sprache, bzw. sie wird ausgeklammert. Dieses Thema könnte bzw. sollte in dem Sinne lebensrelevant werden, als gefragt werden muss, was denn Gott, Glaube und Kirche mit den sozialen Problemen der Welt und Afrikas zu tun haben. Denn der Glaube soll nicht allzu sehr individualisiert werden, sondern seine „mystisch-politische Doppelstruktur“ erhalten bzw. bewahren<sup>10</sup>. Es könnte auch die Erkenntnis wachsen, dass diese Frage in Deutschland in ganz ähnlicher Weise virulent ist wie in der "Dritten Welt". Daher könnte und sollte es im Religionsunterricht zu recht intensiven Auseinandersetzungen zwischen einer rein humanistischen und einer auf dem christlichen Glauben fußenden Ethik kommen.*

*Die erste Möglichkeit, wie die Religionsbücher die Frage nach Gott in diesem Kontext zur Sprache bringen, könnte man „umfassende Evangelisierung“ nennen. Die zwei Buchbeiträge über eine umfassende Evangelisierung geben in unterschiedlicher Weise die didaktische Möglichkeit, die verschiedenen Komponenten der Evangelisierung im Religionsunterricht zu behandeln. Beide Beispiele geben Denkanstöße, um die schwierige und kontroverse Aufgabe der Verhältnisbestimmung von sozialem und politischem „Weltdienst“ sowie der im engeren Sinne religiösen Aufgaben der Kirche zu diskutieren. Dabei kann das Bild vom gleichzeitigen Brunnen- und Kirchenbau (vgl. S. 119) auf elementare Weise das Problem – vielleicht auch die Selbstverständlichkeit – der Zusammengehörigkeit beider Elemente aufzeigen. Das zweite Beispiel (vgl. S. 120) bringt ein reichhaltiges Angebot von Teilaspekten, die ein ernsthaftes Suchen und Abwägen ermöglichen.*

*Ein zweiter Weg, diese Frage zu stellen, besteht für einige Buchautoren darin, dass Ordensleute die bevorzugten Helfer für die notleidenden Afrikaner sind; dass Priester Brunnen bauen; dass Ordensschwestern den Kranken helfen, also jeweils kirchliche „Profis“. So werden die Fragen und ebenso die Antworten nach dem Fundament des sozialen Engagements im Grunde von außen aufgesetzt. (Eine Ausnahme in diesem Zusammenhang ist der afrikanische Laufstar Kip Keino. Vgl. S. 121f) Der anthropologische Ansatz im Rahmen einer wichtigen Aufgabe wird meines Erachtens dadurch zu schnell und fast wie selbstverständlich aus dem diesseitigen Verantwortungsbereich der Menschen in die religiöse Dimension gerückt, was wahrscheinlich den meisten Jugendlichen heute kaum einleuchten wird. Dennoch könnten in der Entwicklungsarbeit*

---

<sup>10</sup> Vgl. Mette, "Dritte Welt" in der katholischen Religionsdidaktik, 305



*engagierte Priester und Ordensleute einige Schüler/innen zum Nachdenken über die grundlegende Motivation ihres Einsatzes anregen.*

*Wenn man, drittens, den umgekehrten Weg einschlägt, nämlich wie selbstverständlich von Gott ausgehend zu den Not leidenden Menschen kommt, ist es ebenfalls schwierig, skeptische Schüler/innen zu überzeugen: „Gott ist wie [...] ein leidendes, hungerndes schwarzes Kind.“ (vgl. S. 130) „Die Liebe geht zu den Verlorenen. Vgl. Lk 19,10“ (vgl. S. 127). Dieses Vorgehen müsste wohl zu erheblichen Widerständen und Diskussionen führen und das gesamte Theodizee-Problem aufrollen.*

*Eine vierte Möglichkeit besteht darin, die Gottesfrage bei diesem Themenkomplex weitgehend auszuklammern. Die Frage nach Gott im Kontext von Hunger und Krankheit wäre für viele Jugendliche der Sekundarstufe I heute auch nicht besonders erwünscht, sollte ihnen aber im Religionsunterricht nicht erspart bleiben. Der Jugendliche möchte ja – wie oben dargelegt – solche Probleme in der Zuständigkeit des Menschen angesiedelt sehen. Trotzdem könnte die Frage, ob Gott und sein Evangelium hier einen wichtigen Beitrag leisten, vielleicht am ehesten bei den Begriffen Gerechtigkeit und Menschenwürde zur Diskussion gestellt werden, was die Bücher aber kaum anregen.*

*Ich denke, dass alle genannten Möglichkeiten, die Gottesfrage bei diesem Themenbereich ins Spiel zu bringen, in einer diskussionsbereiten Klasse möglich und sinnvoll sind.*

*Es überrascht meines Erachtens, dass es im wirtschaftlich-sozialen Bereich kaum Beispiele gibt, bei denen es um konkrete Menschen in einer konkreten Armuts-Situation geht. Da es im Religionsunterricht doch in erster Linie um den Menschen geht und nicht nur um abstrakte Phänomene, also mehr um den Hungernden und nicht nur um den Hunger, sollten in den Religionsbüchern beispielhafte Menschen in exemplarischen afrikanischen Situationen vorgestellt werden. Ein konkreter Mensch in einer konkreten Situation in einer konkreten Stadt in Schwarz-Afrika könnte elementar die wirtschaftlich-soziale Situation der meisten Afrikaner darstellen.*

*Es könnten hier also durch afrikanische Alltagssituationen, die uns normalerweise fremd sind, sehr entscheidende Grundlagen unserer modernen Wirtschafts- und Arbeitswelt ins Bewusstsein geholt werden, ohne dass im Buch schon Antworten bereit gestellt würden.*

*Es musste schon auf die Tatsache hingewiesen werden, dass es nur wenige und z. T. nur halb richtige Hinweise auf die meistens politischen Ursachen der miserablen Situationen gibt. Der Religionslehrer hat viel Arbeit damit, diese Mängel auszugleichen.*

*Hier können wir, religionsdidaktisch gesehen, auch den Spruch vom Fischen-Lehren (vgl. S. 117) einordnen. Er kann dadurch fruchtbar gemacht werden, dass man ihn als Herausforderung an die Schüler/innen auffasst und ihn aus verschiedenen Perspektiven – z. B. aus der Sicht eines afrikanischen Küstenfischers oder auch eines Schuhmachers – kritisch hinterfragt, anstatt*

*ihn fraglos als einen umfassenden und gültigen Grundsatz der Entwicklungshilfe anzusehen. Dieser Spruch könnte also, anders als im Religionsbuch dargestellt, die didaktische Aufgabe erfüllen helfen, das Fremde mit den politischen Augen des Fremden zu sehen versuchen und die Position des angeblich besser wissenden Europäers einmal zu verlassen.*

*Der ethische Anspruch an die Schüler/innen auf Verständnis, Solidarität, Akzeptanz des Fremden, Gerechtigkeit kann zwar mit Hilfe der Buchangebote immer wieder angezielt werden, erfordert aber meistens grundsätzlichere Informationen. Sonst kann man keine Verantwortung übernehmen, was ja ein wichtiges religionspädagogisches Ziel ist. Es werden viel zu selten die wesentlichen Ursachen einer miserablen Situation in Schwarz-Afrika dargestellt. Diese Ursachen sind sehr häufig politischer Art. Wie schon erwähnt, ist aber von Politik nur selten oder nur indirekt die Rede. Mangelnde und teilweise nur halb richtige Informationen können meines Erachtens didaktisch nicht belanglos sein, Hauptsache, man hat die Schüler/innen emotional motiviert. Es sollte vielleicht auch möglich werden, vom Reden über Armutssituationen zum Helfen zu gelangen. Wichtig scheint dabei auch, statt des Almosen-Gebens zumindest mental die in diesem Kontext höher zu bewertende Gerechtigkeit anzustreben. Durch eine nur emotionale Motivation werden das Verstehen und die Annahme des Fremden, des Ungewohnten, des leidenden Menschen behindert. (Falls Autoren meinen, ein Religionsbuch habe mit Politik nichts zu tun, dann müssten sie alle diese Themen streichen.)*

*Die Antwort der Religionsbücher auf die dargestellten Probleme lautet indirekt fast immer: Wir Europäer müssen den Afrikanern helfen, weil wir Geld haben und vieles besser machen können. Oder: Krank sind einzelne Organe, die mit unserer westlichen Medizin geheilt werden können. Oder: Afrikaner sind höchstens unsere Assistenten usw. Dadurch ist eine wirkliche Hochachtung für den Afrikaner zu wenig zu erkennen, müsste aber unbedingt ein religionsdidaktisches Ziel sein. Ausnahmen bei den Buchbeiträgen könnten die Weihnachtsgeschichte sein, in der das schwarze Kind nur durch sein Mitspielen geachtet wird (vgl. S. 113); auch das Bild von der schwarzen und der weißen Hand, die gleichberechtigt ein Brot teilen (vgl. S. 114). Eher spürt der Betrachter bzw. Leser eine versteckte, wahrscheinlich unbewusste Arroganz des weißen Menschen. (Birnbaum nennt diese Haltung auch heute noch „Rassismus“<sup>11</sup>)*

*Die Sicht von der anderen, der afrikanischen Seite aus fehlt weitgehend. Bezeichnenderweise gibt es keinen Text und kein Bild eines afrikanischen Autors, z. B. darüber, wo und wie Afrikaner sich selbst aus einer wirtschaftlichen und sozialen Misere herausgearbeitet haben. Das alles erschwert meines Erachtens das Erreichen der oben (vgl. S. 30) dargestellten ethik-didaktischen Ziele.*

---

<sup>11</sup> Vgl. Birnbaum, *Die schwarze Sonne Afrikas*, 345-350

### **3. KAPITEL: DIE HERAUSFORDERUNG DURCH SCHWARZ-AFRIKA ALS BEISPIEL FÜR RELIGIÖSE PLURALITÄT**

#### **1. Theologie der Mission**

##### **1. 1. Mission im Neuen Testament**

Im Zuge der verstärkten Hinwendung der katholischen Kirche zur heiligen Schrift als Quelle und Grundlage ihrer Glaubensaussagen und -praxis wurde auch das Thema „Mission“ mit Hilfe des Neuen Testaments stärker durchleuchtet. Man begnügte sich nicht mehr damit, nur auf einige Standardtexte für den Missionsauftrag Bezug zu nehmen. Die urchristliche Missionspraxis, die im Neuen Testament ihren schriftlichen Niederschlag gefunden hat, sollte helfen, die missionarische Dimension der Kirche besser zu verstehen, die Praxis immer wieder neu auszurichten, wichtige frühere Einsichten nicht zu verlieren und neue Situationen im Licht der Bibel meistern zu können<sup>1</sup>.

##### **1. 1. 1. Die Anfänge der urchristlichen Mission**

Zur Zeit Jesu und im ganzen 1. Jh. n. Chr. machte Israel eine Identitätskrise durch, in der mehrere Faktoren zusammentrafen: a) eine soziale Entwurzelung vieler Menschen, b) ein Stadt-Land-Gegensatz, c) eine Krise der Theokratie, d. h. eine Krise der Identität Israels als Volk Gottes. Aus diesen Gründen gab es in Palästina viele entwurzelte Menschen, die bereit waren, fortzuziehen oder auszuwandern<sup>2</sup>.

Die von Johannes dem Täufer und von Jesus ausgehenden Bewegungen gehörten in die Bemühungen um die Wiederherstellung des Volkes Gottes und seine endgültige Zurüstung für das erwartete Endgericht. Dahinein gehörte zunächst auch die Mission der Judenchristen<sup>3</sup>.

Johannes der Täufer war überzeugt, zur Sammlung Israels eine Mission von Gott bekommen zu haben. Nach seinem Tod haben seine Jünger weiter missioniert und waren zeitweise eine Konkurrenz für die Jünger Jesu<sup>4</sup>.

Jesus sammelte das Volk Israel von Galiläa aus mit einem (im Vergleich zu Johannes) neuen missionarischen Konzept. Er wollte die Menschen für die anbrechende Gottesherrschaft der Liebe und des Entgegenkommens Gottes, weniger des drohenden Gerichts, sammeln. Er wollte keine „Restgemeinde“, sondern „die verlorenen Schafe des Hauses Israel“ (Mt 10,5), auch und vor allem die Menschen am Rande, gewinnen. Er wollte auch keine speziellen, abgesonderten Gemeinden bilden, sondern ganz Israel sammeln. Die berufenen Jünger sollten in den Dienst

<sup>1</sup> Vgl. Kertelge, Mission im Neuen Testament, 7f; vgl. Hahn, Mission im Neuen Testament, 13

<sup>2</sup> Vgl. Pesch, R., Urchristliche Mission, 18-21; vgl. Theißen, Soziologie der Jesusbewegung, 36f

<sup>3</sup> Vgl. Pesch, R., Urchristliche Mission, 22

<sup>4</sup> Vgl. Pesch, R., Urchristliche Mission, 22, 24

dieser Mission Jesu gestellt werden. Vermutlich wurden sie nicht nur einmal von Jesus in Gebiete ausgesandt, in die er nicht kommen konnte oder erst später kommen wollte (Mt 10,5ff)<sup>5</sup>. Die Jünger wurden mit Vollmacht ausgestattet, sie repräsentierten Jesus, dieser repräsentierte Gott. Deshalb konnten sie wie Jesus reden und handeln. Nach Jesu Tod mussten sie seinen Auftrag aufnehmen und vollenden. Deshalb ist der endgültige Missionsauftrag des Auferstandenen, zu allen Völkern zu gehen, im Auftrag des irdischen Jesus, das Volk Israel zu sammeln, grundgelegt<sup>6</sup>. Der Ausgangspunkt der urchristlichen Mission ist also das Verhalten Jesu: seine Mission zum Volk Israel und die Sendung der Jünger als seine Helfer<sup>7</sup>.

Die ersten Christen haben öffentlich, vor allem im Tempel, missioniert. Die besten Möglichkeiten gab es bei den Pilgerfesten, bsd. dem Paschafest. Wichtig war dabei die Zweisprachigkeit gegenüber den griechisch sprechenden Juden aus der Diaspora. Wahrscheinlich wurde auch intensiv unter den Johannes-Jüngern geworben.

Es ist auch damit zu rechnen, dass vertriebene Hellenisten (griechisch sprechende, gläubig gewordene Diasporajuden<sup>8</sup>) in ihrer neuen/alten Heimat missioniert und Gemeinden aufgebaut haben, z. B. in Damaskus und Rom<sup>9</sup>.

Wenn Jesus grundsätzlich z. B. die Reinheitsgebote der Tora überschreiten konnte, dann war exemplarisch an einem wichtigen Punkt der Zugang zu den Heiden möglich geworden. Auch und vor allem die Beschneidung als Bundeszeichen galt laut Gal 2 und Apg 15 nicht mehr als unbedingt notwendig. Durch den Tod und die Auferweckung Jesu und durch diese endgültige Zusage des Heils durch Gott schien die Tora noch einmal überboten. Wenn dadurch Gottes Heil den Menschen zukam, dann waren alle anderen Heilswege überflüssig geworden, vor allem Beschneidung, Tora und Tempel. Durch den Sühnetod Jesu schien der Tempelkult in seiner Bedeutung deutlich relativiert. Wenn Christus, der Richter des endgültigen Weltgerichts, einen stellvertretenden Sühnetod gestorben war, dann musste dies für alle Menschen geschehen sein. Dann mussten auch alle die Chance haben, mit ihm verbunden zu sein und durch ihn gerettet zu werden. Wenn Christus als der Herr des Kosmos zur Rechten Gottes thronte, dann war es für die ersten Christen konsequent, alle Menschen in seinen Herrschaftsbereich zu holen<sup>10</sup>.

Die Heiden-Mission wurde von den sog. Hellenisten begonnen. Die Mission der Samaritaner scheint keine besonderen Probleme bereitet zu haben. Durch die Relativierung der Bedeutung des Tempels gab es eine geistige Nähe der Samaritaner zu den Hellenisten. Es bleibt unklar, ob der äthiopische Finanzminister, den Philippus bekehrte und taufte, ein Proselyt oder ein echter

<sup>5</sup> Vgl. Pesch, R., *Urchristliche Mission*, 25-27

<sup>6</sup> Vgl. Schneider, *Der Missionsauftrag Jesu*, 71

<sup>7</sup> Vgl. Pesch, R., *Urchristliche Mission*, 28.

<sup>8</sup> Vgl. O. Betz, *Mission. Neues Testament*, in: TRE 23, 26

<sup>9</sup> Vgl. Pesch, R., *Urchristliche Mission*, 46-52

<sup>10</sup> Vgl. Pesch, R., *Urchristliche Mission*, 40-43

„Heide“ war. Die Taufe eines Eunuchen wäre ein wichtiger Schritt in Richtung Taufe ohne Beschneidung gewesen, da ein Eunuche nicht beschnitten werden durfte<sup>11</sup>.

Paulus war als Schüler des Hillel möglicherweise schon mit der jüdischen Mission vertraut. Es ist unklar, ob Paulus von Anfang an eine Heiden-Mission ohne Beschneidung praktiziert hat<sup>12</sup>. Diese hat sich in Antiochien, Syrien und Kilikien entwickelt (vgl. Apg 15,23).

### 1. 1. 2. Die Aussagen der Evangelien und der Apostelgeschichte

Die synoptischen Evangelien berichten in ihren Aussendungserzählungen übereinstimmend, dass die Jünger die Menschen heilen und von unreinen Geistern befreien sollen.

Für die endgültige Aussendung beauftragt Jesus die Jünger, dass sie das Evangelium *allen Völkern verkünden* bzw. dass sie *alle Menschen zu Jesu Jüngern* machen sollen. Das wird in der *Vollmacht* Jesu bzw. in der Kraft des *Geistes* geschehen. D. h. die Botschaft Jesu darf nach der Überzeugung der frühen Kirche nicht zurückgehalten werden oder auf Israel beschränkt bleiben. Sie muss in die gesamte Welt hinausgetragen werden. Diese Grundgedanken werden von den einzelnen Evangelisten mit recht unterschiedlichen Schwerpunkten ausgestaltet. Schon der Unterschied „*allen Völkern*“ – „*alle Menschen*“ kann differierende Erwartungen und Missionsziele auslösen. Einige Unterschiede sollen im Folgenden kurz erwähnt werden.

#### Markus

Im Markus-Evangelium ruft Jesus die Zwölf zu sich und sendet sie zu zweit aus. In Jesu Vollmacht sollen sie unreine Geister austreiben, eine ausdrückliche Wortverkündigung wird nicht erwähnt. Ihre Ausrüstung ist auf ein Minimum reduziert. Wer die Gesandten nicht hören will, wird nicht weiter umworben. In diese vorösterliche Aussendung hat Mk nicht ein Verbot Jesu aufgenommen, zu den Heiden und Samaritern zu gehen; die Zielgruppe wird nicht eingeschränkt (vgl. Mk 6,7-13).

Bei Mk gibt es keinen ausdrücklichen, nachösterlichen Missionsbefehl. Aber schon bei der Berufung der ersten Jünger wird die spätere Sendung zu den Menschen als wesentlicher Bestandteil der Jüngerschaft genannt (vgl. Mk 1,17 „Menschenfischer“). In Mk 13,10 finden wir eine Ankündigung, dass die Jünger missionieren werden und „müssen“ und dabei auch Verfolgung erleiden werden. *Alle Völker* müssen die Möglichkeit erhalten, das Evangelium zu hören. Die Mission ist heilsgeschichtlich notwendig für das kommende Ende der Weltzeit<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Vgl. Pesch, R., Urchristliche Mission, 52-58

<sup>12</sup> Vgl. Pesch, R., Urchristliche Mission, 61f

<sup>13</sup> Vgl. Schneider, Der Missionsauftrag Jesu, 84

## Matthäus

Die vorösterliche Aussendungserzählung ist der des Mk sehr ähnlich. Aber Jesus verbietet hier ausdrücklich, dass die ausgesandten Zwölf zu den Heiden und zu den Samaritern gehen, sie sollen sich nur den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ zuwenden. Diesen allein sollen sie das nahe gekommene Himmelreich verkünden. Sie sollen keinerlei Ausrüstung mitnehmen. Die Drohung an die Nicht-Aufnahmebereiten ist ziemlich scharf (vgl. Mt 10,1-16).

In der endgültigen Missionsaussendung bei Mt wird der zentrale Auftrag „Weitergabe der Jüngerschaft an alle Völker“ genannt. Der Missionsbefehl erfolgt durch den Auferstandenen. Grundlage ist die umfassende Vollmacht Christi. Diese soll von allen Völkern anerkannt werden<sup>14</sup>. Es werden keine spektakulären Machttaten versprochen; die umfassende und beistehende Macht des Auferstandenen genügt. (28,16-20)

## Lukas

Das Lukasevangelium erzählt von zwei vorösterlichen Aussendungen. Im 9. Kapitel werden die Zwölf zum Volk Israel gesandt. Diese Perikope gleicht weitgehend der des Mk. Demnach gibt es keine ausdrückliche Einschränkung auf das Haus Israel und keine Drohungen gegenüber den Nicht-Glaubenden (vgl. Lk 9,1-6). Im 10. Kapitel berichtet Lukas, dass Jesus 72 (die Zahl der Heidenvölker<sup>15</sup>) Jünger ausschickt. Wenn es heißt, dass Jesus selbst auch noch in diese Städte kommen wollte, drückt Lukas damit aus, dass der auferstandene Jesus Christus durch sein Evangelium zu den Heiden kommen wird. (vgl. Lk 10,1-12)

Da das lukanische Doppelwerk zusammengehört, soll hier auch ganz besonders die Apostelgeschichte berücksichtigt werden. Diese ist ja ein Buch der urchristlichen Mission, da über den Weg und die Ausbreitung der Botschaft Jesu bis nach Rom, dem Zentrum der damaligen Welt, erzählt wird.

In der lukanischen Aussendung durch den Auferstandenen (Lk 24,47-49) wird das Zeuge-Sein betont, auch die Gottgewolltheit der Weltmission und die Zuversicht des Gelingens. Der Heilsplan Gottes wird mit Hilfe der Jünger ausgeführt werden<sup>16</sup>. In der Apostelgeschichte finden wir einen ausdrücklichen Missionsauftrag des Auferstandenen an seine Jünger in Apg 1,8 und die Bestellung des Paulus zum Völkerapostel in Apg 9,15; 22,15.21; 26,17.20.

Die nach dem Tod des Stephanus aus Jerusalem geflohenen Hellenisten begannen mit der Verkündigung an die Heiden (Apg 8,4-6; 10,19-48; 11,19).

In Lk 24,47 („Man wird verkünden“) und in Apg 1,8 („Ihr werdet meine Zeugen sein“) fehlt eine ausdrückliche Sendung; sie ist eher indirekt enthalten und wirkt wie selbstverständlich. Es wird ein Sendungsauftrag an Paulus in Apg 22,21 zitiert („Ich will dich in die Ferne zu den

<sup>14</sup> Vgl. Schneider, Der Missionsauftrag Jesu, 85f

<sup>15</sup> Vgl. Kommentar der Jerusalemer Bibel; vgl. Schneider, Der Missionsauftrag Jesu, 89

<sup>16</sup> Vgl. Schneider, Der Missionsauftrag Jesu, 73f, 88f

Heiden senden“), aber auch dieser wird nicht direkt vom Auferstandenen gesprochen, sondern von Paulus.

Wie im Lk-Evangelium ist auch in der Apg der Begriff des „Zeugen“ besonders wichtig (Apg 3,15; 4,33; 5,32; 10,39). Die Zeugenschaft bezieht sich vor allem auf die Ostererfahrungen, aber auch auf das irdische Wirken Jesu; bei Paulus ist es seine besondere Berufung. Zeuge zu sein, ist die Grundlage des Auftrages an die Jünger. Sie sollen wie Jesus die Gottesherrschaft verkünden (Apg 28,23. 31)<sup>17</sup>. Ziel der Bezeugung der Gottesherrschaft ist die Umkehr zur Vergebung der Sünden (Apg 2,38). Adressaten der Bezeugung sind „alle Völker“ (Lk 24,47); sie geht „bis zu den Grenzen der Erde“ (Apg 1,8). Letzteres könnte man auf Rom beziehen, weil die Verkündigung des Paulus in Rom endete<sup>18</sup>.

Da der Weg der jungen Kirche teilweise von der jüdischen Auslegung der Tora und von dem Verhalten des irdischen Jesus abwich, wollte Lukas darlegen, dass dieser Weg durch den von Jesus verheißenen und vom Vater gesandten Geist legitimiert und begleitet wurde<sup>19</sup>.

Das Evangelium geht laut Apg von Jerusalem aus über Griechenland nach Rom, von den Juden aus zu den Heiden (Apg 13,46c; 18,6; 23,11). Beides ist gottgewollt, die Herkunft der Botschaft des Heils von den Juden, die Hinwendung zu und die Aufnahme durch die Heiden.

## **Johannes**

Das Johannes-Evangelium weicht in einigen inhaltlich relevanten Punkten von den synoptischen Evangelien ab. Es erzählt z. B. keine vorösterliche Aussendung der Zwölf oder der 72 Jünger. Bei der endgültigen Aussendung durch den Auferstandenen versteht Joh die Mission als „Sendung“ mit dem Auftrag zur Weiterarbeit am Werk Jesu. Der Vater hat Jesus in die Welt gesandt, dieser sendet die Jünger. Die Jünger repräsentieren Christus in der Welt. Für diese Aufgabe wird ihnen der Friede von Christus zugesagt. Ziel der Sendung ist die Vergebung der Sünden. Die Aussendung wird an die Auferstehung und an die Geistbegabung gebunden<sup>20</sup> (vgl. Joh 20,19-23). In der von Joh gestalteten Aussendungsrede wird nicht explizit ein Ziel – z. B. alle Menschen, alle Völker, bis an die Grenzen der Erde – genannt.

### **1. 1. 3. Die Paulusbriefe**

Die für Paulus fundamentalen Grundsätze seiner rastlosen missionarischen Tätigkeit könnte man mit einem Satz aus dem Römerbrief zusammenfassen: „Es (das Evangelium) ist eine Kraft Gottes, die jeden rettet, zuerst den Juden, aber ebenso den Griechen“ (Röm 1,16b).<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Vgl. Kremer, Weltweites Zeugnis für Christus, 147f

<sup>18</sup> Vgl. Kremer, Weltweites Zeugnis für Christus, 149f

<sup>19</sup> Vgl. Kremer, Weltweites Zeugnis für Christus, 155

<sup>20</sup> Vgl. Schneider, Der Missionsauftrag Jesu, 81f

<sup>21</sup> Vgl. Zeller, Mission bei Paulus, 166

Nach Paulus ist das Evangelium die einzige Rettung vor dem Zorn Gottes. Denn die Heiden sind insgesamt Götzendiener und moralisch verkommen. Die Welt ist vom Bösen beherrscht und muss dem Gericht Gottes verfallen (Vgl. 1 Thess 4,5; 1 Kor 12,2; Gal 4,8f; Röm 1,18)<sup>22</sup>. Weil aber Gott das Heil in Jesus schon gewirkt hat, hält Paulus alle anderen Wege für ausgeschlossen, auch den Weg durch das Gesetz. Aber alle Menschen können die Gerechtigkeit Gottes geschenkt bekommen, wenn sie glauben. Gott hat die Welt schon mit sich versöhnt, und er streckt durch die Boten seine Hand zu allen Menschen aus<sup>23</sup>.

Der Gekreuzigte, der zum Kyrios geworden ist, steht im Mittelpunkt der paulinischen Verkündigung. Mission bedeutet demnach, „den Herrschaftsanspruch des Gekreuzigten in aller Welt geltend (zu) machen“ (Phil 2,8-11; Röm 10,9)<sup>24</sup>. Besonders deutlich ist 1 Kor 1,23f: „Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit.“

Paulus hat seine ziemlich düsteren Aussagen über die Heiden nicht aus der eigenen Erfahrung gewonnen, sondern er hat sie aus seinem Glauben an den umfassenden Sühnetod Jesu erschlossen. Deshalb mussten sich die Heiden zum „lebendigen und wahren Gott“ bekehren. Manchmal konnte Paulus auch sehr positiv über die Heiden sprechen (z. B. Röm 2,14. 26f).

Nachdem Israel mit dem Evangelium konfrontiert worden war und es weitgehend abgelehnt hatte, konnte die Verkündigung Christi aus der Sicht des Paulus erst durch die Heiden-Mission zur Vollendung kommen. Durch die Erfahrung der Auferweckung Jesu und durch den Glauben der Jünger/innen entstand die Mission. Dazu brauchte es Verkünder, die im Namen des Herrn seine Versöhnungsbotschaft überbrachten (Röm 1,5; 2 Kor 5,14. 18-20)<sup>25</sup>. Ziel der Mission war, die befreiende „Königsherrschaft“ Gottes (βασιλεία) auszurufen und die Menschen durch die Annahme dieser Königsherrschaft im Glauben zum Heil zu führen. Letztlich sollten der einzelne Mensch und alle Völker zum Lobe Gottes kommen (Röm 15,9-12; 2 Kor 4,15; vgl. die atl. Völkerwanderung zum Sion, Ps 117; Zef 3,9f)<sup>26</sup>.

Paulus ging in die großen Zentren. Dort hielt er sich längere Zeit auf und gründete eine Gemeinde. Er selbst wollte das Fundament in den Städten legen, in denen das Evangelium noch nicht angekommen war (1 Kor 3,6-10; Röm 15,20). Er wollte systematisch die gesamte „Ökumene“, die damals bekannte Welt, erreichen. Er wollte die Provinzen mehr repräsentativ erfassen und deshalb auch nach Rom kommen. Vielleicht deshalb versuchte er auch, schnell nach Spanien weiterzureisen, als er (möglicherweise durch Priska und Aquila) erfuhr, dass es in Rom

<sup>22</sup> Vgl. Zeller, Mission bei Paulus, 168f

<sup>23</sup> Vgl. Zeller, Mission bei Paulus, 170-172

<sup>24</sup> Vgl. Zeller, Mission bei Paulus, 173f

<sup>25</sup> Vgl. Zeller, Mission bei Paulus, 171f

<sup>26</sup> Vgl. Zeller, Mission bei Paulus, 187



schon Christen gab (Röm 15,23ff). Die Botschaft von der Herrschaft Christi sollte über die ganze damals bekannte Welt ausgerufen werden<sup>27</sup>.

## 1. 2. Christliche Mission in der Spätantike

Dieser Abschnitt befasst sich mit der christlichen Mission in dem Zeitraum nach dem Tod der Apostel bis zum 5. Jahrhundert, ohne jedoch einzelne Stationen der äußerlich sichtbaren Ausbreitung der Kirche zu beschreiben.

In dieser Zeit breitete sich das Christentum im Römischen Reich ungewöhnlich schnell aus. Um das Jahr 200 war es überall im Reich vertreten, blieb aber dennoch bis zur „Konstantinischen Wende“ (313) eine Minderheit von höchstens 15%<sup>28</sup>.

Das frühe Christentum hat sich gerade durch seine Missionsanstrengungen in seiner Umwelt häufig unbeliebt gemacht<sup>29</sup>; z. B. durch seinen religiösen Alleinvertretungsanspruch, durch die Verweigerung des Kaiserkultes und der Götterkulte, so dass sie den Vorwurf des Atheismus ertragen mussten<sup>30</sup>; durch negative wirtschaftliche Folgen (z. B. Rückgang des Verkaufs von Devotionalien und Opfertieren). Religion und Wirtschaftsinteressen sowie die unterschiedlichen Selbstverständnisse der Religionen stießen nicht zum ersten und nicht zum letzten Mal zusammen.

Überraschenderweise, so schreibt Brox, waren in der nachapostolischen Zeit die Mission und die Theologie der Mission kaum Themen etwa in Katechesen oder Predigten, soweit sie erhalten sind. Man war mit dem Bestehenden beschäftigt und nicht mit Neugründungen. Der Grund dafür war vielfach die Auffassung, die Mission nach außen sei die Aufgabe der Ur-Apostel und der ersten Christen gewesen, und diese hätten ihre Aufgabe grundsätzlich erfüllt. Sie konnten keine halbe Arbeit getan haben. Denn die ganze damals bekannte Welt, und das war im großen und ganzen das römische Imperium, hatte das Evangelium gehört. Sogar Barbaren an den Rändern des Reiches hatten es vernommen. So dachte z. B. auch Irenäus (gest. ca. 202 n. Chr.)<sup>31</sup>. Mulders hingegen beschreibt ausführlich, dass die Christen sich sehr bemühten, auch die äußere Mission im gesamten Imperium und darüber hinaus voranzutreiben<sup>32</sup>.

Brox betont eher eine gegenläufige Tendenz, dass es aber auch die Vorstellung gab, die Barbaren außerhalb des Reiches könnten keine Christen sein. Sie seien primitiv und zivilisationsunfähig. Nur über den Kontakt mit den Römern könnten sie zivilisiert werden und zum Christen-

<sup>27</sup> Vgl. Zeller, Mission bei Paulus, 180-182

<sup>28</sup> Vgl. Lortz, Geschichte der Kirche I, 54; vgl. Neill u. a., Lexikon zur Weltmission, 356

<sup>29</sup> Vgl. Brox, Mission in der Spätantike, 191f

<sup>30</sup> Vgl. Lortz, Geschichte der Kirche I, 59

<sup>31</sup> Vgl. Brox, Mission in der Spätantike, 193-197

<sup>32</sup> Vgl. Mulders, Missionsgeschichte, 56ff

tum kommen<sup>33</sup>. (Das ist eine bemerkenswerte Parallele zu der Zeit der Kolonisation in Schwarz-Afrika.)

Ein anderer, damals umlaufender Gedanke war, Mission und Bekehrung seien die Sache Gottes. *Er* berufe, wen *er* wolle; die menschlichen Bemühungen seien sekundär. Eine dritte Überzeugung war, dass das Evangelium auf der ganzen Welt *präsent* war; dieses sei entscheidend. Es komme nicht so sehr auf den einzelnen Menschen an, ob er das Evangelium annehme oder nicht. Die Welt war mit dem Evangelium konfrontiert, es wurde allen angeboten. Aber die Bekehrung aller war nicht das entscheidende Ziel. Vielmehr müssten ein Unterschied und Gegensatz zwischen Welt und Kirche bleiben<sup>34</sup>. Denn der Sinn der Mission sei die Präsenz des Evangeliums in aller Welt; Bekehrung und Glaube des einzelnen seien davon zu unterscheiden. „Die Verheißung gilt den Völkern, nicht den (einzelnen) Menschen.“<sup>35</sup>

Deshalb galt die eigentliche Sorge der Kirche ihrem eigenen Erscheinungsbild vor der Welt, der Vertiefung des Christseins der Christen<sup>36</sup>. Die Kirche intensivierte ihre Arbeit nach innen. Sie warb neue Mitglieder durch ihre Präsenz<sup>37</sup>. Dazu gehörten z. B. ein ethisch anspruchsvoller Lebenswandel, besonders im Bereich von Ehe und Familie, die allgemeine Hilfsbereitschaft, der Mut der Märtyrer<sup>38</sup>. Die Mission spielte sich im Alltag ab; in Privathäusern, in Werkstätten, in den Zimmern der Frauen. Besonders durch Frauen, Sklaven, Händler und Soldaten wurde der christliche Glaube weitergetragen. Die Frauen spielten eine besonders aktive Rolle<sup>39</sup>.

Das Christentum verbreitete sich an den Handelsstraßen entlang, zuerst vor allem in den Städten. Das Straßennetz und die dadurch ermöglichte Mobilität im römischen Reich waren sehr positive Voraussetzungen und Hilfen für die Ausbreitung des Christentums<sup>40</sup>. Ebenso wichtig war, zumindest in der ersten Zeit, die Zerstreuung der Juden und Proselyten im ganzen Reich sowie die politische und kulturelle Einheit<sup>41</sup>.

Weil im großen und ganzen einfache Menschen, „kleine Leute“, den Glauben verkündeten und annahmen, musste er auch teilweise an diesen Personenkreis angepasst werden. Die Kirche hat dadurch einen starken Synkretismus zugelassen, um den Übertritt nicht zu schwer zu machen. „Das Christentum wurde zumutbar angeboten“, bsd. später auf dem Lande<sup>42</sup> (ähnlich wie später der Islam in Schwarz-Afrika). Andererseits wurde hier die stets schwierige und wichtige Aufgabe der Inkulturation gemeistert, indem das Christentum mit der profanen Kultur und den bürgerlichen Sitten in vielen Bereichen eine Synthese bildete<sup>43</sup>. Die Mission hatte einen weite-

<sup>33</sup> Vgl. Brox, Mission in der Spätantike, 213f

<sup>34</sup> Vgl. Brox, Mission in der Spätantike, 207f

<sup>35</sup> Vgl. Brox, Mission in der Spätantike, 209f

<sup>36</sup> Vgl. Brox, Mission in der Spätantike, 211

<sup>37</sup> Vgl. Brox, Mission in der Spätantike, 216

<sup>38</sup> Vgl. Mulders, Missionsgeschichte, 67-69

<sup>39</sup> Vgl. Lortz, Geschichte der Kirche I, 55

<sup>40</sup> Vgl. Brox, Mission in der Spätantike, 221-226. Vgl. Lortz, Geschichte der Kirche I, 55

<sup>41</sup> Vgl. Mulders, Missionsgeschichte, 69

<sup>42</sup> Vgl. Brox, Mission in der Spätantike, 228f

<sup>43</sup> Vgl. Mulders, Missionsgeschichte, 70f

ren großen Vorteil durch die Verbreitung der griechischen Sprache, zumindest in den Städten. An vielen Stellen musste allerdings das Latein benutzt werden<sup>44</sup>. Aber in zahlreichen Gebieten (Gallien, Nord-Afrika) fand die Kirche ihre Grenzen und Schwierigkeiten an den jeweiligen Volkssprachen. Hier fand kaum eine Einwurzelung statt<sup>45</sup>.

### 1. 3. Von einem „engen“ zu einem „weiten“ Missionsverständnis

Um die missionstheologischen Aussagen und Bilder der Religionsbücher in den Fortgang der Theologie einordnen zu können, soll die Diskussion etwa der vergangenen 50 Jahre über die Theologie der Mission skizziert werden.

Ungefähr bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil beherrschte eine starke auf die *europäisch* geprägte *römisch*-katholische Kirche mit ihrem exklusiven Wahrheitsanspruch die katholische Theologie. Dieses Denken ist hier mit dem Wort „eng“ gemeint. „Weit“ bedeutet in diesem Zusammenhang die Öffnung der katholischen Theologie und der Kirche auf die anderen Religionen hin, auf fremde Kulturen, auf ihr Ernstnehmen und den Dialog mit ihnen.

#### Die Kirche als die exklusive Heilsbringerin

„Nur die Kirche bringt das Heil.“ So etwa könnte die katholische Missionstheologie, die bei Daniélou exemplarisch dargestellt ist, bis zum II. Vatikanischen Konzil charakterisiert werden. Gemäß dieser Theologie hat die katholische Kirche von Jesus Christus den Auftrag erhalten, seine aus der trinitarischen Einheit hervorgegangene Sendung zu allen Menschen fortzuführen. Die Kirche soll helfen, die Endzeit, die Vollendung der Welt und die eschatologische Einheit herbeizuführen. Die Kirche muss deshalb aus ihrem innersten Wesen heraus missionieren. Sie hat ganz entscheidend dazu beizutragen, dass Gott die Endzeit herbeiführen kann. Die Bedingung dafür ist die Verkündigung des Evangeliums in allen Völkern, ja sogar die Annahme des Evangeliums durch alle Völker<sup>46</sup>.

Diese starke Betonung der Einzigartigkeit der katholischen Kirche erschwerte nicht nur eine innerchristliche Ökumene in der Missionsarbeit, sondern erst recht einen Dialog mit den nicht-christlichen Religionen in den Missionsgebieten. Die katholische Kirche war davon überzeugt, dass sie unüberbietbar höher als alle anderen Religionen steht, dass *sie* der einzige Heilsweg und *nur* sie von Gott eingesetzt ist. Sie allein geht nicht vom Menschen aus, sondern ist eine Stiftung Gottes, seine einzige echte Spur, sein authentischer Weg zu und für die Menschen. Deshalb könnten nur die katholischen Christen Christus zu den Seelen der Menschen bringen.

<sup>44</sup> Vgl. Brox, Mission in der Spätantike, 232f

<sup>45</sup> Vgl. Brox, Mission in der Spätantike, 235

<sup>46</sup> Vgl. Mk 13,10; vgl. Daniélou S. 92f, 95, 100f

Die nicht-christlichen Religionen könnten keine zusätzlichen Heilswege sein, sie seien durchsetzt vom Irrtum, sie seien Zerrbilder der Religion.

Dieser Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche war wohl der Kern der vorkonziliaren Missionstheologie. Sie erlaubte letztlich keinen echten, d. h. gleichberechtigten Dialog. Denn sie beinhaltete die Überzeugung, dass es „anderswo keine Gnade (gebe)“<sup>47</sup> und dass Gott die heidnischen Religionen nicht erleuchtet habe<sup>48</sup>. Nach Bühlmann sind hier die Folgen des „augustinischen Pessimismus“ zu spüren, nach dessen Theologie die durch Adams Sünde verdammte Menschheit „sich im Bösen wälzt“ und „von Unheil zu Unheil stürzt“<sup>49</sup>. Die Konsequenz eines solchen Denkens war die Überzeugung, dass nahezu alles, was mit den nicht-christlichen Religionen zusammenhängt, schlecht ist und abgelehnt werden muss.

Auf die Frage, warum denn Gott die nicht-christlichen Religionen zulasse, konnte die Antwort der vorkonziliaren Theologie dann bestenfalls lauten, dass diese Religionen zum „Erziehungsplan“ Gottes, durch den die Menschen zu immer reinerer Erkenntnis Gottes geführt werden, gehören<sup>50</sup>. Aus dieser theologischen Position heraus konnten die Theologen und Missionare auch gute Seiten, die „Samenkörner der Wahrheit“ (λογoi σπερματικοι) in den nicht-christlichen Religionen anerkennen. So wurde z. B. von T. Ohm schon 1957 durch seinen Buchtitel ausdrücklich und voll Hochachtung darauf hingewiesen, dass viele Menschen in den nicht-christlichen Religionen *Gott lieben*<sup>51</sup>.

Aber auch wenn gemäß der vorkonziliaren Theologie einige „Samenkörner“ in die Praxis des religiösen und kirchlichen Lebens aufgenommen werden konnten, durften die katholischen Missionare dabei auf keinen Fall der Gefahr des Synkretismus erliegen. Sie mussten unterscheiden, was „das Unkraut im Weizen“ war. „Wir (sc. Christen) müssen uns rein bewahren, wenn wir mit den anderen in Berührung kommen. Alles ist verloren, wenn wir [...] wie sie werden, statt dass sie werden wie wir.“<sup>52</sup> Die Kirche war deshalb in größter Sorge, es könnte sich etwas Falsches oder Minderwertiges in die Vollzüge des christlichen Glaubenslebens einschleichen, in Schwarz-Afrika z. B. durch die afrikanische Kunst, durch die Beerdigungsriten, durch die Ahnenverehrung usw. Die Entscheidung darüber, was wahr, wirklich gut und heilbringend sei, konnte demnach nur der Kirche und ihren zumeist ausländischen Missionaren zustehen. Eine Inkulturation des Christentums in eine fremde Kultur musste deshalb äußerst behutsam und voller Skepsis betrachtet werden und ist deshalb ja auch kaum in Angriff genommen worden. Trotzdem konnte man der Überzeugung sein, dass die Christen Teile des Evangeliums mit Hilfe der anderen Religionen besser verstehen lernten als ohne deren Kenntnis. Daniélou z. B. wollte

<sup>47</sup> Daniélou, Vom Heil der Völker, 18

<sup>48</sup> Vgl. Daniélou, Vom Heil der Völker, 17, 36, 38, 128

<sup>49</sup> Vgl. Bühlmann, Wenn Gott zu allen Menschen geht, 84f

<sup>50</sup> Vgl. Daniélou, Vom Heil der Völker, 32

<sup>51</sup> Vgl. Ohm, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen

<sup>52</sup> Vgl. Daniélou, Vom Heil der Völker, 12f, 20, 81

die kulturelle Einbettung des Christentums sehr weit realisiert sehen. Das europäisch geformte Christentum sollte nicht den Menschen anderer Kulturen aufgedrängt werden. Europäische Kunst, Philosophie, Mentalität u. ä. waren nach Daniélou nicht notwendig, vielleicht sogar hinderlich für die Christen in Indien, China oder Afrika<sup>53</sup>. Aber wichtiger als eine fremde Kultur in das Christentum aufzunehmen war es, diese Kultur im Geiste des Evangeliums zu verwandeln. Der „Inkulturation“ musste unbedingt die „Transfiguration“ der fremden Kultur, nicht auch eine Umgestaltung des Christentums, folgen<sup>54</sup>.

Die Tatsache, dass diese hier skizzierten theologischen Überzeugungen mit einem europäisch geprägten Christentum, mit dem Kolonialismus und dem Bewusstsein der Höherwertigkeit der europäischen Kultur und Zivilisation eine Einheit bildeten, musste fast zwangsläufig zu den Problemen und Deformationen führen, die wir in den Gesellschaften und in der jungen Kirche Schwarz-Afrikas feststellen.

#### **1. 4. Die Missionstheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihr Bezug zu Schwarz-Afrika**

Zweifellos war das Zweite Vatikanische Konzil ein äußerst wichtiger Einschnitt und eine teilweise Umorientierung der Kirche insgesamt und auch speziell im Hinblick auf die Mission. Für die spätere Einschätzung der Religionsbücher ist es unumgänglich, dass die offiziellen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die sich mit dem Thema Mission befassen, skizziert werden; allerdings nicht in ihrer ganzen Breite, sondern soweit sie Schwarz-Afrika betreffen können und in den Religionsbüchern zum Tragen kommen. Trotz dieses anscheinend schmalen Ausschnittes wird sich bald zeigen, dass sehr wichtige grundsätzliche Bereiche der christlichen Theologie damit untrennbar verbunden sind: Was ist Mission? Warum Mission? Ziel der Mission? Kirche und Mission; Warum Kirche? Kirche und Heil; Heilsgeschichte; Stellenwert der nicht-christlichen Religionen; sind sie ordentliche oder außerordentliche Heilswege? Haben sie Eigenwert, oder sind sie nur relativ wertvoll in Bezug zum Christentum? Was sagte das Konzil zu diesen Themenkomplexen?

##### **1. 4. 1. Ursprung und Ziel der Mission**

Ursprung und Ziel der Mission werden nach den Aussagen des Konzils einem Heilsplan Gottes zugeordnet. Weil Gott die Quelle der Liebe ist, hat er die gesamte Schöpfung ins Sein gerufen, insbesondere die Menschen (vgl. Ad gentes 2). Er möchte mit den Menschen in ewiger Gemeinschaft und vollkommenem Frieden leben. Das bedeutet Herrlichkeit für Gott und Seligkeit für die Menschen (vgl. Ad gentes 3).

<sup>53</sup> Vgl. Daniélou, Vom Heil der Völker, 45, 50f

<sup>54</sup> Vgl. Daniélou, Vom Heil der Völker, 64f

Um seinen Heilsplan auszuführen, sandte der dreifaltige Gott seinen Sohn und den Heiligen Geist. Schon vor der Verherrlichung des Sohnes Jesus Christus war der Heilige Geist in der Welt bei den Menschen anwesend und wirksam (vgl. Ad gentes 4). In besonders sichtbarer und ausdrücklicher Weise aber hat Jesus Christus den Plan Gottes weitergeführt durch die Gründung der Kirche und die Aussendung der Apostel. Christus stattete die Kirche mit der Kraft des Geistes aus, damit sie die ihr aufgetragene Sendung zur Völkerwelt und dadurch ihre innere Berufung zur Katholizität realisieren kann. In der Linie Gott - Schöpfer - Geist - Jesus Christus - Apostel - Kirche ist letztere von ihrem Wesen her missionarisch und würde andernfalls den Heilsplan Gottes missachten. „Der Missionsbefehl Christi ist letztlich das ausdrückliche Weitergeben des göttlichen Ratschlusses.“<sup>55</sup>

„Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ (Lumen Gentium 1) „Zur Völkerwelt von Gott gesandt, soll die Kirche das allumfassende Sakrament des Heils sein.“ (Ad gentes 1, vgl. auch 5)

Die Kirche hat demnach eine Aufgabe, die grundsätzlich zu ihr gehört und die sie sich nicht aussuchen oder auch lassen kann. Aus dem Wesen der Kirche ergibt sich also auch ihre Aufgabe. Einerseits zeigt sie die schon im Kern existierende Einheit der Menschen untereinander und mit Gott an, und ebenso bewirkt sie bzw. soll sie diese Einheit dort bewirken, wo sie noch nicht sichtbar und konkret genug realisiert ist (vgl. Ad gentes 2; Lumen Gentium 1. 3). Dabei sind die Einheit mit Gott und die Einheit der Menschen nicht voneinander zu trennen. Die Kirche hat als Sakrament des Heils und der Einheit beides im Blick zu behalten (vgl. Ad gentes 5).

Zwei Dimensionen dieser Einheit werden genannt: Die menschliche Einheit, das Zusammenwachsen der Menschheit im sozialen, technischen, kulturellen Bereich einerseits und das Zusammenwachsen in Christus andererseits; wobei nicht zwei verschiedene Einheiten gemeint sein können, wenn es heißt „dass alle Menschen, die heute [...] enger miteinander verbunden sind, auch die volle Einheit in Christus erlangen“ (Lumen Gentium 1) sowie „damit alles in Christus zusammengefasst werde und in ihm die Menschen eine einzige Familie und ein einziges Gottesvolk bilden.“ (Ad gentes 1, vgl. auch 3)

Die Einheit der Menschheit mit Gott wird am Ende der Weltzeit in der Herrlichkeit Gottes vollendet werden ( vgl. Lumen Gentium 2). Vorher soll die Kirche den Menschen dieses Ziel Gottes bekannt geben. Mission ist demnach Bekanntgabe von Gottes Heilsplan durch die Kirche (vgl. Ad gentes 9). Sie kann in der Kraft des Geistes ihre Aufgabe erfüllen (vgl. Ad gentes 4). Dabei soll sie eine bescheidene Dienstleisterin und Mitarbeiterin des Geistes Gottes sein, nicht eine triumphalistische Herrin<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> Schütte, Fragen der Mission, 11

<sup>56</sup> Deshalb scheint die Formulierung nicht sehr passend zu sein: „Der Heilsplan Gottes ist die Kirche und zielt auf die Kirche hin.“ Congar, Theologische Grundlegung, 138

In Artikel 6 von *Ad gentes* wird konkreter definiert, was Mission im engeren Sinne ist: „Gemeinhin heißen ‘Missionen’ die speziellen Unternehmungen, wodurch die von der Kirche gesandten Boten des Evangeliums in die ganze Welt ziehen und die Aufgabe wahrnehmen, bei den Völkern oder Gruppen, die noch nicht an Christus glauben, das Evangelium zu predigen und die Kirche selbst einzupflanzen.“ Hier wird Mission auf die Völker oder Gruppen eingeschränkt, die noch nicht an Christus glauben. Dort soll also durch eine sichtbare und handelnde Kirche die Verkündigung von Gottes Heilshandeln erfahrbar werden. Nur eine verfasste und auch organisatorisch gefestigte, einheimische Teilkirche kann in einem Missionsgebiet den Heilsplan Gottes weiter verkünden. Eine rein spirituelle Gemeinschaft oder gar nur isolierte Einzelne würden die Aufgabe der Mission nicht erfüllen können. Das II. Vatikanische Konzil betont sehr stark die Wichtigkeit der konkreten und verfassten Kirche. Deshalb braucht jede einheimische Teilkirche „eine eigene Hierarchie [...] sowie die zum vollen Vollzug christlichen Lebens gehörigen Mittel“, um auch zum Wohle der Gesamtkirche beitragen zu können. Auch Selbstständigkeit in der Einheit der Gesamtkirche und die Fähigkeit zur weiteren Missionierung nach außen sind Kennzeichen einer neuen Teilkirche (z. B. *Ad gentes* 6).

Nach der Durchsicht der Konzilstexte zum Thema „Ursprung und Ziel der Mission“ wird deutlich, dass die Gedankengänge nicht sehr systematisch aufgebaut sind. Drei Konzeptionen von Mission wurden verknüpft: Eschatologische Sammlung, Ausbreitung des Glaubens, Einpflanzung der Kirche<sup>57</sup>. Diese Verknüpfung führte zu immer neuen Ansätzen, Wiederholungen und Überschneidungen. Dabei ist zu erkennen, dass es in diesem Themenkomplex einerseits entscheidend ist, welche Einheit als Ziel der Mission gemeint ist, und andererseits, welchen theologischen Rang das Konzil der Kirche zuerkennt, um diese Einheit zu erreichen. Denn es werden z. B. gleichzeitig zwei Ziele angegeben, die eine völlig verschiedene Rangstufe haben: die Kirche einpflanzen und die eschatologische Einheit in Gott. Während in *Ad gentes* das ekklesiozentrische Missionsverständnis vorherrscht, wird in *Gaudium et spes* die Kirche mehr als Dienerin für die Einheit der Welt in der umfassenden Heilsgeschichte gesehen<sup>58</sup>. Ist die Kirche also „nur“ das Werkzeug der Einheit oder doch das Ziel? Letzteres lassen z. B. die Abschnitte *Lumen Gentium* 4 und 13 sowie *Ad gentes* 6 vermuten, während in *Ad gentes* 1 und 5 die Kirche eher als Dienerin angesehen wird.

Wichtig und nicht ganz klar ist meines Erachtens auch, ob man sich ausschließlich eine eschatologische Einheit am Ende der Zeit vorstellt, weil in der andauernden Geschichte ohnehin keine Einheit zu erreichen ist, weder eine politische Menschheitsfamilie noch eine alle Menschen umfassende sichtbare Kirche. Dabei kann man wohl auch nicht mit dem Satz: „Bevor nämlich der Herr kommt, muss allen Völkern die frohe Botschaft verkündigt werden (*Mk*13,10;

<sup>57</sup> Vgl. Congar, *Theologische Grundlegung*, 155

<sup>58</sup> Vgl. Kramm, *Begründung der Mission*, 38

Ad gentes 9) argumentieren, weil von Verkündigen gesprochen wird, nicht unbedingt von der Annahme des Evangeliums. Ob die kleinen Schritte zur geschichtlichen Einheit der Menschen gleichzeitig auch als Schritte und Teilverwirklichungen der eschatologischen Einheit mit Gott gesehen werden oder nicht, bleibt unklar. Letzteres wird angedeutet in Lumen Gentium 7 und 8, ebenso in Ad gentes 12<sup>59</sup>.

Ist mit den Ausdrücken „Die Kirche ist das Sakrament“ und mit „Die Kirche soll das Sakrament sein“ angezielt, dass die Kirche einerseits trotz ihrer oft unwürdigen und sündhaften Mitglieder die Einheit bewirkt, weil Gott der eigentlich Wirkende ist? Oder ist andererseits gemeint, dass die Kirche wegen ihrer Schuld und Schwäche diese Einheit viel zu wenig angezeigt und dargestellt hat?

Werden zu den Mitteln, die zum vollen Vollzug des christlichen Lebens in einer neuen Gemeinde in einem Missionsgebiet gehören, nur die Verkündigung, die Taufe und die Eucharistie gezählt (vgl. Ad gentes 6), dann bleiben doch wesentliche Teilbereiche der Kirche, vor allem die Diakonie, ausgeklammert<sup>60</sup>.

Eine ähnliche Unklarheit besteht meines Erachtens darin, was heute ein Missionsgebiet und was ein christliches Land ist. Es ist auch nicht ganz deutlich, wann man von „wohlbegründeten einheimischen Teilkirchen“ sprechen kann. Gehören auch wirtschaftlich-finanzielle Faktoren dazu? Darf eine Teilkirche auch organisatorisch ganz anders als bisher aufgebaut sein?

Es ist zwar nicht hinreichend definierbar, ob z. B. Schwarz-Afrika ganz oder teilweise noch ein Missionsgebiet ist. Traditionell wird es aber so gesehen, unabhängig davon, ob das Konzil die Missionsgebiete weniger geografisch, sondern eher soziologisch-anthropologisch gesehen hat<sup>61</sup>. (Auch in den Religionsbüchern wird Schwarz-Afrika ganz selbstverständlich als Missionsgebiet dargestellt.)

### **Zusammenfassung:**

Das Konzil betont, dass der dreifaltige Gott immer allen Menschen gegenwärtig war und ist. Darin bestehe der Heilsplan Gottes. Dieser sei aber noch nicht vollendet. Christus habe ihn entscheidend weitergeführt. Seine Kirche habe diese Aufgabe übertragen bekommen und sei daher das einzige Sakrament des Heiles für alle Menschen. Deshalb müsse die konkret erfahrbare und verfasste Kirche unter allen Völkern eingepflanzt werden. Das endgültige Ziel der Mission sei die umfassende eschatologische Einheit Gottes mit der ganzen Menschheit.

Trotz dieser deutlichen Aussagen wird in den verschiedenen Konzilstexten nicht überall ganz klar, welchen theologischen Rang die Kirche bei der Aufgabe der Mission hat.

<sup>59</sup> Congar weist auf die Definitionsprobleme und die verschiedenen Sichtweisen der Konzilsväter hin. Vgl. Theologische Grundlegung, 149

<sup>60</sup> Vgl. auch die Ausführungen von Rütli unten S. 183ff

<sup>61</sup> Vgl. Congar, Theologische Grundlegung, 156



### 1. 4. 2. Die nicht-christlichen Religionen und die christliche Mission

Von ganz besonderer Bedeutung für die Mission, bsd. in Schwarz-Afrika, sind die konziliaren Aussagen zu den nicht-christlichen Religionen. Mit der Autorität des Konzils wird der theologische Rang der nicht-christlichen Religionen in bisher einzigartiger Weise erhöht, so dass auch die grundsätzliche Haltung des Missionars zu der ihm begegnenden Religion sich in Richtung einer größeren Offenheit und Wertschätzung ändern kann und soll. Vom Konzil legitimiert, gewinnt er eine größere „Gelassenheit“, mit der er sich auf eine „geduldige Koexistenz“ und auf den Dialog mit den Nicht-Christen einlassen kann<sup>62</sup>. Diese Haltung ist nicht mehr nur die Überzeugung einzelner Theologen und Missionare, sondern die der offiziellen Kirche. Daran hängt auch die Antwort auf die Frage, ob und in welcher Art Mission heute überhaupt notwendig und möglich ist, damit alle Menschen umfassendes Heil in Gott finden können.

Kurz: Wie bewertet das Konzil die nicht-christlichen Religionen, und welche Konsequenzen hat diese Bewertung für die christliche Mission? In *Nostra aetate* heißt es dazu: „Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft. [...] Auch haben sie Gott als ein und dasselbe Ziel. Seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt.“ (1) Diese theologische Position allein und einseitig interpretiert würde eine christliche Mission überflüssig machen, weil Gott alle Menschen erwählt hat und die eschatologische Menschheitsversammlung von ihm verwirklicht werden wird, wobei die geschichtliche Einheit im Grunde schon Realität ist und alle Menschen auch von sich aus zu Gott wollen.

Diese positive Aussage über alle Menschen und Religionen wird aber sehr stark eingeschränkt, so dass man keineswegs von einem gottgewollten, eigenständigen Heilsweg außerhalb der Kirche sprechen kann (vgl. *Ad gentes* 7)<sup>63</sup>. Denn im Folgenden wird die Nähe der nicht-christlichen Religionen zu Gott und damit die Gewissheit des Heiles auf ein Minimum reduziert. Verschiedene Völker haben nur „eine gewisse Wahrnehmung“ des verborgenen Gottes. „Nicht selten“ anerkennen sie einen höchsten Gott und nennen ihn „Vater“. Einige Völker zeigen, dass sie einen „Strahl der Wahrheit“ empfangen haben. Wenn aber die christliche Kirche nicht nur einen Strahl, sondern das Licht der Wahrheit hat, dann ist ein Strahl davon nicht viel, zumal wenn nicht alle Religionen diesen Wahrheitsstrahl erkennen lassen. Das Konzil wollte und konnte in der Anerkennung der nicht-christlichen Religionen wohl nicht so weit gehen, dass die katholische Kirche und die christlichen Glaubensaussagen letztlich relativiert und dadurch nur noch als eine unter anderen Religionen wahrgenommen würden. Durch Ausdrücke wie „nicht selten“ und „Strahl der Wahrheit“ wird deutlich, dass die Konzilsväter wohl die Sorge hatten, zu stark und zu pauschal positive Glaubenswahrheiten in den nicht-christlichen Religionen herauszustellen. Da ist es zunächst einfacher und auch ehrlicher, auf die jeweils begegnende

<sup>62</sup> Vgl. Rahner/Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, 350

<sup>63</sup> Vgl. Collet, *Missionsverständnis*, 113

Religion und Situation zu schauen und die dabei erkennbaren „geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte zu finden, anzuerkennen, zu wahren und zu fördern.“ (vgl. *Nostra aetate* 2)

Dazu jedoch braucht es Kriterien, welche Werte und Güter anerkannt werden können. Es sollen diejenigen sein, die „aus der gottgegebenen Anlage des Menschen hervorgehen“. Wer aber beurteilt, was gottgegeben ist bzw. von den Menschen verfälscht wurde? Das kann aus der Sicht des Konzils nur die Kirche. Nur sie kann und darf bewerten, was ganz oder nur teilweise positiv ist bzw. was „der Läuterung bedarf“ (*Gaudium et spes* 11).

Eine feine Unterscheidung dabei mag sein, dass diese von Gott gegebenen Werte nicht den Religionen, sondern den Menschen zugeschrieben werden. Denn einzelne Menschen können religiös und sittlich sehr hoch stehen, auch wenn ihre verfasste Religion zweifelhafte Werte enthalten sollte. Konsequenterweise wird auch der Dialog den „Menschen aller Nationen, Rassen und Kulturen“, nicht den Religionen angeboten (*Gaudium et spes* 44.92). Im Missionsdekret wird aus diesem schon stark eingeschränkten und im Kern unechten Dialog nur noch ein „Antworten im brüderlichen Gespräch“ (*Ad gentes* 12) ohne Gleichrangigkeit und wechselseitige Bereicherung.

Positiver sind die Aussagen über die nicht-christlichen Religionen in *Lumen Gentium*. Dort wird gesagt: „Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingeordnet.“ Am nächsten steht dem Christentum das Judentum. Als einen Schritt weiter entfernt wird der Islam gesehen. Noch etwas weiter entfernt sind die Religionen, die einen Schöpfer-Gott anerkennen (*Lumen Gentium* 16), was für die Bewertung der afrikanischen Religion von Bedeutung sein muss, z. B. weil Gott als Schöpfer geglaubt wird. Aber irgendwie sind gemäß dieser Konzilsaussage alle Menschen auf dem Weg zu Gott, kein Mensch und kein Anhänger irgendeiner Religion lebt auf einem völlig falschen Weg an Gott vorbei oder gar von ihm weg. Jeder Mensch ist auf Gott hingeordnet, auch wenn die entsprechende Religion nicht ausdrücklich Gott auch als Ziel anerkennt.

Es ist zwar alte christliche Lehre und braucht hier nicht ausführlich begründet zu werden, dass der Mensch, der nach seinem Gewissen lebt und der ohne Schuld die christliche Botschaft nicht empfangen hat, (wobei allerdings noch nicht genau genug gesagt ist, was „empfangen“ und „Schuld“ in diesem Zusammenhang bedeuten,) das ewige Heil bei Gott erlangen kann (vgl. *Lumen Gentium* 16 und die dortige Anmerkung 33: Brief des Heiligen Offiziums an den Erzbischof von Boston), so ist an dieser Stelle unklar, ob es nur um den individuellen Menschen geht oder auch um die Gemeinschaft der Anhänger einer nicht-christlichen Religion. „Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet.“ Der Text legt nahe, dass der einzelne Mensch gemeint ist, unabhängig von seiner Religion. Der gleiche Ge-

danke wird in Lumen Gentium (9) deutlich, wenn „Gottes Wohlgefallen in jedem Volk auf jedem ruht, der ihn fürchtet und gerecht handelt.“ An der Perikope über den Besuch des Petrus bei dem „gottesfürchtigen“ römischen Hauptmann Kornelius in Cäsarea (Apg. 10) kann man sehen, dass nur Kornelius „fromm und gottesfürchtig“ (10,2) ist. Eine römische Religion wird nicht erwähnt. Eine nicht-christliche Religion ist demnach wohl kein eigenständiger Heilsweg. Der Konzilstext Lumen gentium (9) legt das Verständnis nahe, dass jeder Mensch eher *trotz*, nicht so sehr *wegen* seiner nicht-christlichen Religion gerettet werden kann; nicht, weil seine Religion ein Heilsweg ist, sondern obwohl sie kein direkter Heilsweg ist. Sie ist zwar kein grundsätzlich sündhafter und falscher, sondern immerhin eine Vorbereitung auf den „richtigen“ Weg. Aber das Böse hat die nicht-christlichen Religionen doch sehr stark beeinflusst und verdorben. Ratzingers Interpretation der Konzilstexte lässt den Eindruck entstehen, dass in den nicht-christlichen Religionen das Böse mindestens so verbreitet sei wie das Gute. „Aufnehmen“ und „reinigen“ benennen zwei Pole der Konzilsaussagen gegenüber den nicht-christlichen Religionen<sup>64</sup>, wobei die Härte des zweiten Pols einen Triumphalismus und eine Überheblichkeit erkennen lassen, die Andersgläubige beleidigen können. „Vom Bösen getäuscht, wurden freilich die Menschen (sc. die Anhänger nicht-christlicher Religionen) oft eitel in ihren Gedanken, vertauschten die Wahrheit Gottes mit der Lüge und dienten der Schöpfung mehr als dem Schöpfer.“ (Lumen Gentium 16)

Im Grunde wird hier die Vorstellung, dass es „außerhalb der Kirche kein Heil“ gebe, durch diese Konzilsaussage nicht ganz überwunden<sup>65</sup>, da die nicht-christlichen Religionen keinen eigenständigen Heilsweg darstellen können. Es wird jedoch der Kirchenbegriff erweitert, indem auch die Menschen, die nach ihrem Gewissen leben, zur Kirche gehören. Der Heilsweg der nicht-christlichen Religionen wird durch die Kirche ermöglicht. Durch dieses „Verlangen geraten die anonymen Christen, wie sie heute oft genannt werden, in den heilschaffenden Einflussbereich der Kirche. Durch das Wirken dieser Kirche, richtiger: durch das Wirken Jesu Christi in seiner Kirche, finden diese Menschen ihr Heil.“<sup>66</sup> Im Zusammenhang mit der Inkulturation wird diese Auffassung sehr wichtig werden.

Fazit: Nicht-christliche Religionen werden entgegen der früheren, völlig negativen Einschätzung durch die Kirche<sup>67</sup> jetzt als Gabe Gottes mit viel Gutem in sich bewertet. Deshalb sind sie eine Vorbereitung auf das Christentum und auf das Christentum hingeordnet, jedoch keine ausdrücklichen Heilswege<sup>68</sup>. Die Kirche des Konzils ist optimistischer als vorher, dass sie von den nicht-christlichen Religionen bereichert wird. Der Sündenpessimismus früherer Zeit im Hin-

<sup>64</sup> Vgl. Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission, 26

<sup>65</sup> Vgl. Türk, Was sagt das Konzil, 18

<sup>66</sup> Türk, Was sagt das Konzil, 21f

<sup>67</sup> Türk, Was sagt das Konzil, 12

<sup>68</sup> Vgl. Congar, Theologische Grundlegung, 163; vgl. Werbick, Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen, 78

blick auf die Nichtchristen wird abgemildert. Die Kirche fordert sich selbst zum Dialog mit den anderen Religionen auf. Ihre Nähe zum Christentum ist jedoch verschieden. Maßstab für Nähe und Distanz ist das Christentum; es wird kein neutrales Kriterium anerkannt. Die nicht-christlichen Religionen enthalten aber auch viel Sündhaftes und Schlechtes. Auch deshalb ist christliche Mission notwendig.

Der einzelne Mensch kann unabhängig von seiner konkreten Religion das Heil erlangen, wenn er nach seinem Gewissen lebt. Eine nicht-christliche Religion eröffnet jedoch in sich keinen Heilsweg<sup>69</sup>.

Türk meint dazu: „Überblickt man die Entwicklung der Lehre von der allein seligmachenden Kirche und den Heilsmöglichkeiten der Ungetauften, so gewinnt man den Eindruck, dass auch das auf dem Konzil Bedachte [...] noch nicht abschließendes Wort sein kann. Die Bedeutung der Religionen auf dem Weg des Heiles [...] müsste noch klarer gefasst werden können.“<sup>70</sup>

#### 1. 4. 3. Mission und Inkulturation

Die Hinordnung der nicht-christlichen Religionen auf das Christentum soll durch die Mission möglichst in eine ausdrückliche Kirchenmitgliedschaft einmünden, ohne die jeweilige Kultur mit ihren Werten zu zerstören. Die Mühe der missionierenden Kirche „aber bewirkt, dass aller Same des Guten, der sich in Herz und Geist der Menschen oder in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet, nicht nur nicht untergehe, sondern geheilt, erhoben und vollendet werde zur Ehre Gottes.“ (Lumen Gentium 17) Hier wird behauptet, dass alles Gute in den Kulturen jetzt schon in das Christentum eingeht und vollendet wird. Glaube, Taufe, Hineinwachsen in Christus haben die Inkulturation zur Folge. Einerseits geschieht die Inkulturation bereits, andererseits wird an mehreren Stellen die Inkulturation als Aufgabe der Kirche angesehen; denn es muss darum gebetet werden, „dass die Fülle der ganzen Welt in das Volk Gottes *eingehe*.“ (Lumen Gentium 17) Alle Christen müssen mit ihren nationalen und religiösen Traditionen vertraut sein. Dadurch können sie die „Saatkörner des Wortes“ aufspüren, die in ihren Traditionen enthalten sind. Im Dialog sollen die Christen lernen, welche Reichtümer Gott unter den Völkern verteilt hat. Diese Reichtümer sollen durch das Licht des Evangeliums erhellt und unter die Herrschaft Gottes gebracht werden (Ad gentes 11). Solche Aussagen beinhalten einerseits ein wechselseitiges Eingehen der Kirche in die Völker und ihre Kulturen sowie andererseits die Aufnahme der kulturellen Werte in die Kirche. Mittel dazu sind das enge Zusammenleben und dabei vor allem der Dialog. (Ähnliche Aussagen finden sich in Ad gentes 16, 19, 22, in Gaudium et spes 44, 58, 62 und in Nostra aetate 2).

<sup>69</sup> Vgl. Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission, 46

<sup>70</sup> Türk, Was sagt das Konzil, 26

Aber das Christentum darf sich nicht exklusiv mit einer bestimmten Kultur identifizieren oder gar in ihr aufgehen, wie es in Europa geschah. Das gefährdet die Inkulturation in anderen Kulturen und auch die Religionsfreiheit<sup>71</sup>. Die exklusive Inkulturation in den griechisch-römisch-europäischen Kulturraum hat die Einwurzelung in andere Räume wie Asien und Schwarz-Afrika bisher fast unmöglich gemacht<sup>72</sup>.

Es wird auch der Bruch mit der angestammten Kultur und Tradition erwähnt, der von neuen Christen vollzogen werden musste. „Da der Herr, dem er (sc. der Neubekehrte) glaubt, ein Zeichen des Widerspruchs ist, muss der Neubekehrte oft Bruch und Trennung erleben.“ (Ad gentes 13) Das ist eine lapidare Aussage, die viele Probleme, schwerwiegende Fehler, zeitbedingte Irrtümer und schmerzhaft Erfahrungen, viele unnötige und falsche „Brüche“ besonders auch in Schwarz-Afrika nicht erkennen lässt.

Termini wie Inkulturation, Enkulturation, Akkulturation kommen jedoch noch nicht vor<sup>73</sup>. Aussagen, die diesen Begriffen nahe kommen, sind überall verstreut zu finden, aber es gibt keine systematische Zusammenfassung.

Fazit: Fasst man die Aussagen des Konzils zum Thema Mission und Inkulturation zusammen, kann man sagen, dass die christliche Botschaft und das gesamte christliche Leben nicht an eine einzige Kultur gebunden sein dürfen, sondern sich in allen Kulturen verwurzeln müssen. Diese Verwurzelung wird z. T. als bereits geschehen, meistens aber als Aufgabe beschrieben. Umgekehrt soll alles Gute aus allen Kulturen in die Kirche einverleibt werden. Der Maßstab des Guten ist für das Konzil das Evangelium.

Es bleibt jedoch offen, welche kirchlichen Personen oder Instanzen diesen Maßstab anlegen dürfen. Sind es die ausländischen Missionare vor Ort oder die inländischen Theologen oder die christlichen Gemeinden als ganze oder die regionalen Bischofskonferenzen oder Rom? Wer muss und wer darf die Inkulturation leisten und lenken?

#### **1. 4. 4. Mission und Entwicklungsarbeit**

Die Zusammenfassung von Mission und Entwicklungshilfe ist eigentlich eine Einengung, weil sie, wie z. B. in Japan, nicht überall zusammengehören. Weil aber faktisch die meisten Missionsgebiete auch zu den sog. Entwicklungsländern gehören, man wie von der "Dritten Welt" auch von der „Dritten Kirche“ spricht<sup>74</sup>, kann man diese beiden Begriffe nur in Ausnahmefällen trennen, auf keinen Fall im Zusammenhang mit Schwarz-Afrika.

Die meisten Aussagen zu diesem Problemkreis finden wir in Gaudium et spes. Der Skandal

<sup>71</sup> Vgl. Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission, 41. 45

<sup>72</sup> Vgl. Neuner, Das christliche Zeugnis, 174

<sup>73</sup> Vgl. Boff, Gott kommt früher als der Missionar, 27

<sup>74</sup> Vgl. Bühlmann, Wo der Glaube lebt, 15

der ungeheuren Ungleichheit der wirtschaftlichen Güter in der Welt wird in sehr moderatem Ton angesprochen: „Noch niemals verfügte die Menschheit über so viel Reichtum, Möglichkeiten und wirtschaftliche Macht, und doch leidet noch ein ungeheurer Teil der Bewohner unserer Erde Hunger und Not.“ (Gaudium et spes 4) Zahlreiche Gründe werden angeführt, in welchen Bereichen die Welt sich gewandelt hat und wodurch diese großen Ungleichheiten hervorgerufen wurden. Es werden gesellschaftliche und persönliche Probleme herausgestellt, die unbedingt gelöst werden müssen und von denen hier jene herausgegriffen werden, die auch in den Religionsbüchern vorkommen: Sklaverei und Prostitution greifen die menschliche Würde an und sind eine „Schande“. Diskriminierung aufgrund der Rasse und Hautfarbe muss beseitigt werden. Erziehung und Berufsausbildung sind unbedingt verstärkt notwendig; dazu sind ausländische Fachkräfte erforderlich, wobei die Entwicklungsländer sich aber nicht allein auf fremde Hilfe stützen sollen. Die Bedingungen des Welthandels müssen von Grund auf geändert werden (vgl. Gaudium et spes 27, 29, 85, 87).

Nur an wenigen Stellen ist eine eindeutige Kritik oder gar Schuldzuweisung zu finden, meistens ist sie eher indirekt ausgedrückt. Es ist auch nicht eindeutig, ob die Kirche sich hier mit den Forderungen der Benachteiligten voll identifiziert oder nur deren Positionen darstellt. Z. B. „Daher erheben sehr viele (sc. Menschen oder Gruppen) heftig Anspruch auf jene Güter, die ihnen nach ihrer tief empfundenen Überzeugung durch Ungerechtigkeit oder falsche Verteilung vorenthalten werden.“ (Gaudium et spes 9)

Das Konzil stellt seine Position dadurch klar, dass es die wahren Ursachen dieser Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten „im Herzen des Menschen“ entstanden sieht. Der Mensch ist ein schwacher Sünder, viele leben und denken materialistisch oder sind Anhänger irgendeiner anderen modernen Ideologie; d. h. das gesellschaftlich-strukturell Böse wird den einzelnen Menschen angelastet. Deshalb kann und soll der Einzelne daran mitarbeiten, im Licht und in der Kraft Christi die Ungerechtigkeiten der Welt zu überwinden. Dazu will die Kirche beitragen, denn im Lichte Christi kennt sie die Lösungen für die großen Probleme der heutigen Zeit.

Gehört so eine lebenswichtige Aufgabe wie die Überwindung der aufgezeigten Missstände und Ungerechtigkeiten zur Mission? Wenn man einen weiten Missions-Begriff zu Grunde legt - die Vereinigung der Menschheit in Gott anzukündigen und dazu durch die Kirche beizutragen - dann müssen irdische Gerechtigkeit, Überwindung des Hungers u. ä. unbedingte Teilaufgaben der Mission sein, weil ja diese Skandale die Menschen entzweien.

Anders urteilt Ratzinger: Er schreibt, weltweite Zusammenarbeit und Hilfsbereitschaft seien nicht Mission<sup>75</sup>. Die Aufgaben der Entwicklungsarbeit sind nach dem Laiendekret (Apostolicam actuositatem) den Laien zugedacht (vgl. z. B. Abschnitt 1, 2, 7). Auch im Dekret Ad gentes werden die Christen aufgerufen, sich besonders mit den Armen und Leidenden verbunden zu

<sup>75</sup> Vgl. Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission, 23, mit Berufung auf das Dekret über das Laienapostolat, 8, 27. Anders Feiner, Kirche und Heilsgeschichte, 331

wissen und aktiv an einer Verbesserung der wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen mitzuarbeiten. Konkret herausgestellt werden hier z. B. Erziehung und Schulen, Kampf gegen Hunger und Krankheit, Frieden. Dabei wird allerdings nicht deutlich, ob das alles zur Mission gehört. „Durch ihr (sc. der Laien) Bemühen um die Evangelisierung und Heiligung der Menschen [...] üben sie tatsächlich ein Apostolat aus.“ (Apostolicam actuositatem 2) Evangelisierung = Apostolat = Vervollkommen der zeitlichen Ordnung; ist das auch gleich Mission? Das ist nicht klar zu erkennen.

Wenn aber die Inkarnation verpflichtendes Vorbild für Kirche und Mission ist, darf man die Verkündigung des Evangeliums nicht auf die Wortverkündigung und Sakramentenspendung einschränken und die Verbesserung der katastrophalen Lebensbedingungen vieler Menschen dem gegenüberstellen und aus dem Missionsauftrag herausnehmen<sup>76</sup>.

Fazit: Das Konzil stellt zahlreiche politische, wirtschaftliche, soziale und menschliche Probleme fest. Politisch werden sie einerseits weitgehend als zu große Ungleichheiten und deshalb auch Ungerechtigkeiten in einer sich stark verändernden Welt charakterisiert. Theologisch führt andererseits das Konzil diese Ungleichheiten auf die Schwachheit und Sündigkeit des Menschen zurück. Schuld und Sünde scheinen sehr individualisiert zu sein; von ungerechten und sündhaften Strukturen ist höchstens indirekt die Rede. Die Verwobenheit von individueller und gesellschaftlicher Schuld wird nicht angesprochen.

Die Kirche will dadurch helfen, dass sie die Probleme der heutigen Welt im Lichte und im Geiste Christi analysiert und auch praktisch zu Lösungen beiträgt.

Termini wie Entwicklungsländer, Entwicklungshilfe, "Dritte Welt", "Eine Welt" u. ä. werden nicht gebraucht, die damit gemeinten Inhalte sind aber benannt. Inhaltlich sind die Aussagen des Konzils zur Entwicklungsarbeit stark vom damaligen Fortschrittsoptimismus geprägt<sup>77</sup>.

Es bleibt unklar, ob Entwicklungshilfe, politische Friedensarbeit, soziales Engagement u. ä. integraler Teil der Mission sind oder ob sie eine ganz andere Aufgabe der Kirche darstellen.

## **1. 5. Nachkonziliare offizielle Verlautbarungen**

### **1. 5. 1. Enzykliken und Apostolische Schreiben**

Im Anschluss an das Konzil sollen einige nachkonziliare offizielle Verlautbarungen in der zeitlichen Reihenfolge ihrer Veröffentlichung erwähnt werden, die sich schwerpunktmäßig mit der Mission und mit der "Dritten Welt" befassen. Sie nehmen für sich in Anspruch, die Aussagen des Konzils weiterzuführen und zu präzisieren.

<sup>76</sup> Vgl. Türk, Die neue Sicht 16; vgl. Congar, Theologische Grundlegung, 141

<sup>77</sup> Vgl. Langhorst, Kirche und Entwicklungsproblematik, 138

Das Apostolische Schreiben „*Ecclesiae sanctae*“ (1966) bringt für unser Thema kaum etwas Neues. Im Hinblick auf das Problem der Inkulturation wird präzisiert, was in einem Missionsgebiet „angepasst“ werden soll: die Methoden der Glaubensverkündigung, die liturgischen Formen, das Ordensleben und die kirchliche Gesetzgebung (Art. 18); d. h. mit Ausnahme der Liturgie handelt es sich nicht um grundsätzliche Bereiche, die für Schwarz-Afrika von ganz besonderem Interesse sind<sup>78</sup>.

Die Enzyklika „*Populorum Progressio*“ (1967) macht die Entwicklungsproblematik zu einem Kernthema der katholischen Soziallehre. Entwicklung wird nicht nur ökonomisch betrachtet, sondern als ein integrales Geschehen von wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen, ethischen und religiösen Komponenten („Integraler Humanismus“). Die innerweltliche und die transzendente Dimension werden zusammengeschlossen<sup>79</sup>. Dasselbe wird auch in dem Apostolischen Schreiben „*Octogesima adveniens*“ (1971) deutlich.

Auch in dem Apostolischen Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ (1975) kreisen die Gedanken um das gegenseitige Verhältnis von Verkündigung des Evangeliums und Sakramentenspendung auf der einen Seite und dem sozialen Engagement auf der anderen Seite. Immer wieder wird die Sorge ausgedrückt, das Heil könnte auf das Diesseitige beschränkt werden. Die Befreiung von Millionen Menschen aus Krankheit, Hunger, Armut und Ungerechtigkeit steht aber „im Einklang mit der Evangelisierung“ (30). Man dürfe das Evangelium jedoch nicht anthropozentrisch reduzieren (32). Ebenso wird die Gefahr einer möglichen Beschränkung auf die transzendente Dimension erwähnt (34). Vor allem wird die Einheit von menschlicher Befreiung und Heil in Christus betont (35, 38).

Kernstück der frohen Botschaft ist das „Heil“; das ist die „Befreiung von der Sünde und vom Bösen“ und die „Freude, Gott zu erkennen“ (9). Der durchgängig tragende Begriff ist „evangelisieren“. Dieser Begriff wird meistens einseitig und vorrangig religiös verstanden (vgl. 14, 15), Vorrang hat die geistliche Sendung (34). Manchmal allerdings wird Evangelisierung auch auf den sozialen und gesellschaftlichen Bereich hin ausgeweitet, wenn es z. B. heißt: „Evangelisieren besagt für die Kirche, die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluss von innen her umzuwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern“ (18, vgl. auch 19-20). Die ausdrücklich genannten Aufgaben der Laien haben eine „transzendente Dimension“ und dienen der „Erbauung des Reiches Gottes“ (70). Also geht es nicht in erster Linie um die Einpflanzung der Kirche, was in den Konzilstexten noch mitgenannt wurde<sup>80</sup>, hier aber gar nicht erwähnt wird. Es geht auch nicht nur um das Christ-Werden einzelner Menschen.

Zum Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen wiederholt dieses Dokument die Positionen des Konzils: Die Kirche soll „Achtung und Wertschätzung“ vor den nicht-christ-

<sup>78</sup> Vgl. Collet, Missionsverständnis, 120

<sup>79</sup> Vgl. Langhorst, Kirche und Entwicklungsproblematik, 172f, 179

<sup>80</sup> Vgl. Collet, Missionsverständnis, 126



lichen Religionen haben (53). Es wird aber auch betont, dass *nur* die christliche Religion „eine echte und lebendige Verbindung mit Gott“ herstellt, wohingegen die Menschen der nicht-christlichen Religionen „unvollkommen Gott suchen“. Diese Religionen sind eine Vorbereitung auf das Evangelium (53).

Beim Problem der Inkulturation wird (ohne dass dieser Begriff schon explizit genannt würde) in „*Evangelii nuntiandi*“ die Frage gestellt, wie die beiden Pole der Kultur einerseits und des Evangeliums andererseits angemessen berücksichtigt werden. Auf der einen Seite solle der Bruch zwischen den Kulturen und der Religion überwunden werden. Auf der anderen Seite dürfe es keine Identifikation von Kultur und Evangelium geben; nur gewisse Elemente der Kultur sollten in die Evangelisierung aufgenommen werden (20). Bereiche der Inkulturation sind Liturgie, Katechese, Gebet, Ausdruck und Form des Glaubensbekenntnisses (!), christliches Verhalten (!). Notwendig sei dabei die Offenheit für die universale Kirche (64).

Die Position der einzigartig lebendigen Verbindung der christlichen Kirche mit Gott begegnet uns auch wieder in der Enzyklika „*Redemptor hominis*“ (1979), wo die Kirche die „Wächterin und Lehrerin der Wahrheit“ genannt wird (12). Trotz der Anerkennung des Wertes der nicht-christlichen Religionen spürt man meines Erachtens doch eine gewisse Selbstüberschätzung der Kirche: Weil sie, wie die Enzyklika sagt, die ganze Wahrheit hat, kann sie auch alles umfassend beurteilen.

Erst in der Enzyklika „*Redemptor hominis*“ (1979) werden Strukturveränderungen in der Wirtschaft (In *Evangelii nuntiandi* 39 ging es bereits um freiheitliche Strukturen als Teil der Evangelisierung.) gefordert (20), d. h. man begnügt sich nicht mehr nur mit Appellen an die Gesinnung der Menschen, sondern will auch direkt die äußeren Bedingungen des wirtschaftlichen Handelns verändern. Aber meines Erachtens überfordert sich auch hier die Kirche und könnte vor allem kirchlich nicht gebundene Leser befremden, wenn sie mit diesem hohen Anspruch auftritt und von sich behauptet, eine umfassende Sicht des Menschen und vor allem eine klare Konzeption für die Entwicklung der Welt auf wirtschaftlichem, sozialem, kulturellem und geistigem Gebiet zu haben (z. B. in „*Populorum progressio*“ 13, 16)<sup>81</sup>.

Das Apostolische Schreiben „*Catechesi Tradendae*“ (1979) schließt inhaltlich an „*Evangelii nuntiandi*“ an. Es betont z. B., dass in der Katechese auch die Soziallehre der Kirche gelehrt werden soll, die die „integrale Befreiung“, Gerechtigkeit und Friede beinhaltet (29). Der Katechet dürfe diese Inhalte aber nicht mit politischen und ideologischen Meinungen vermischen (52)<sup>82</sup>. In *Catechesi Tradendae* wird darauf hingewiesen, dass die Weitergabe der Glaubenslehre nicht allzu horizontal im Sinne einer zu starken Betonung der sozialen Ebene des Menschen geschehen darf, auch wenn die Katecheten die aktuelle Lebenswelt der Jugendlichen in ihre Ar-

<sup>81</sup> Vgl. Collet, Missionsverständnis, 121

<sup>82</sup> Meines Erachtens kann ein Katechet, der z. B. über die Gerechtigkeit und Befreiung in der "Dritten Welt" spricht, gar nicht anders als auch politische Ansichten anzubieten.

beit einbeziehen müssen (49). Mehrfach wird darauf gedrängt, dass das gesamte Glaubensgut ohne Abstriche gelehrt werden muss. Alles sei gleich wichtig. Um das zu erreichen, werden Katechismen dringend empfohlen (30). Von einer Beachtung der „Hierarchie der Wahrheiten“ im Kontext einer Korrelationsdidaktik ist hier nicht die Rede (vgl. S. 13).

Für den Zusammenhang dieser Arbeit dürfte noch besonders wichtig sein, dass die Katechese „die Kraft des Evangeliums ins Herz der Kultur und Kulturen einpflanzen soll“ (53). Es scheint aber nicht ganz klar zu sein, ob hier großräumige Kulturräume oder z. B. auch jugendliche Subkulturen gemeint sind (vgl. 49).

Fazit: Diese Lehrschreiben stehen in der Kontinuität des Konzils und der früheren päpstlichen Aussagen, die immer wieder beteuert werden. Sie bringen im theologisch-dogmatischen Sinne nichts Neues, in gewisser Weise sogar einige Rückschritte. Ihr Fortschritt liegt im theologisch-sozialen Bereich begründet. Die sozialen Fragen und Probleme gewinnen an Bedeutung, sie werden stärker ins Zentrum der Missionstheologie gerückt<sup>83</sup>.

### **1. 5. 2. Ecclesia in Africa Das Nachsynodale Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die Kirche in Afrika**

#### ***Vorbemerkungen***

Da dieses Schreiben sich ganz speziell mit Schwarz-Afrika beschäftigt, soll es hier eigens angesprochen werden. Dabei sollen *die* Teilthemen besonders berücksichtigt werden, die für die Religionsbücher wichtig sein könnten, obwohl sich viele Fragen und Kritikpunkte im Hinblick auf das gesamte Schreiben aufdrängen<sup>84</sup>.

#### **Theologie der Mission**

Die theologische Grundlegung ist sehr stark christologisch. Trinitarische und eschatologische Gedankengänge sind kaum zu finden (57).

Grund der Mission ist der Sendungsauftrag Jesu Christi. Die Kirche hat von ihrem Herrn das Wort der Frohbotschaft empfangen und muss es weitersagen. Mission ist Zeugnis-Geben und Verkündigungsdienst. Es fällt auf, dass meistens die Begriffe „Evangelisierung“ und „evangelisieren“ gebraucht werden (z. B. 8. 11. 55. 57). „Evangelisieren ist die eigentliche Berufung der

<sup>83</sup> Vgl. Collet, Missionsverständnis, 136f

<sup>84</sup> Warum war die Synode kein Konzil? Warum fand sie nicht in Schwarz-Afrika statt, obwohl sie „wirklich und unmissverständlich afrikanisch sein“ sollte? Die Anbindung an die Zentrale Rom war wichtiger als das Afrikanische (19). Warum wird Schwarz-Afrika nicht von dem arabischen Nord-Afrika abgegrenzt? Warum gibt es keine Zitate o. ä. von afrikanischen Bischöfen, Theologen, anderen Wissenschaftlern? Der Papst zitiert dauernd sich selbst bzw. seinen Vorgänger Paul VI. Es gibt seltsame biblisch begründete Konstruktionen; z. B. Die heilige Familie habe „in vollkommener Harmonie“ gelebt (81). Man findet keinen systematischen Aufbau der Gedankengänge; es gibt ständig Wiederholungen.

Kirche, ihre tiefste Identität“ (55). Daraus folgt, dass es nicht in erster Linie darum geht, die sichtbare „Kirche einzupflanzen“ (vgl. die Ausführungen zu Ad gentes S. 162). Die Kirche muss sich auch selbst evangelisieren (47), um ihren Auftrag erfüllen zu können. „Die Evangelisierung hat zum Ziel, die Menschheit [...] von innen her umzuwandeln und zu erneuern“. Durch Christus sollen die Beziehungen zu Gott, zu den Menschen und zur Schöpfung erneuert werden (55). Dazu muss die Kirche den Afrikanern die Frohbotschaft weiterhin verkünden. Die Verkündigung will Bekehrung, diese ist eng mit der Taufe verbunden (73). Die sichtbare, verfasste Kirche wird in keiner Weise unwichtig, ihre Bedeutung wird aber etwas schwächer hervorgehoben als in vorkonziliarer Zeit.

Die afrikanische Kirche ist heute zugleich sowohl eine missionarische als auch Missionskirche (29); sie braucht noch Hilfe von außen, ist heute aber auch in der Lage, anderen Teilkirchen bzw. der Weltkirche etwas zu geben. Der Text spricht von einem „Gabenaustausch mit anderen Teilkirchen“ (38).

Misstände in der Kirche werden meistens nur indirekt angeklagt, z. B. dass zu wenig für die Ausbildung der Priester und Laien, zu wenig für die Glaubensvertiefung allgemein getan wurde; die Glaubensbildung und -vertiefung sei oft im Anfangsstadium steckengeblieben (54).

### **„Vorzugsoption für die Armen“**

Unter dieser Überschrift (44) könnte man die Sorge der afrikanischen Kirche um die Afrikaner und die afrikanische Gesellschaft zusammenfassen. Aufgabe und Ziel der Mission ist die ganzheitliche Befreiung des Menschen. Dazu gehören Gerechtigkeit, Entwicklung, umfassender Friede, eine humanere Gestaltung der Menschheitsfamilie, Heil, menschliche Würde (68f).

Mehrfach wird über die vielen Misstände in Schwarz-Afrika geklagt und Abhilfe gefordert: autoritäre Gewaltregime, anhaltende Sklaverei, schlechte Verwaltung, korrupte Regierungen, Verschwendung, zu wenig Demokratie, zu wenig wirtschaftliche Förderung zur Schaffung von Arbeitsplätzen, zu starke Urbanisierung, Bevölkerungsprobleme, Waffenhandel, ethnisch bedingte Feindschaften, Bürgerkriege, Stammesfehden, Flüchtlinge, zu starke lokale und ausländische Privatinteressen, skrupellose Ausländer, zu wenig Unterstützung durch die reichen Länder, internationale Verschuldung, wenig Beachtung der Grundrechte, keine Gerechtigkeit, zu wenig Freiheit, zu wenig Achtung des Pluralismus, zu wenig Mittel für die Ausbildung, Bedrohung der Familien, Entwürdigung der Frau, kulturell unangemessene Massenmedien, Unterernährung, Hunger, Seuchen, Aids usw. (40, 51f, 110-121). Es wird aber nicht gefragt, ob diese Zustände vielleicht mit einem Versagen der Kirche und der Christen zu tun haben könnten. Es findet sich keine Erwähnung der Fehler und Fehlentwicklungen bsd. aus der Kolonialzeit. Statt dessen werden fast nur die positiven Seiten der Missionierung erwähnt. Das Wort „Kolonialismus“ wird nicht gebraucht (32-34). Hat die Kirche vielleicht gesellschaftlich und politisch versagt wie in Latein-Amerika? Oder war sie machtlos, als sich diese Probleme entwickelten? Oder haben

die westlichen Missionare unwissentlich die falschen Weichen gestellt? Haben vielleicht die katholischen Schulen versagt, die solche korrupten Beamten und Politiker hervorgebracht haben? Trifft vielleicht die über eine lange Zeit nicht stattgefundene Inkulturation eine Mitschuld?

Sehr häufige und anerkennende Erwähnung finden die Katechisten, ohne die die Evangelisierung vielleicht gar nicht möglich gewesen wäre (36. 38. 53. 56).

Hervorgehoben werden auch die katholischen Schulen als Bildungsstätten für alle, nicht nur für christliche Schüler/innen, und als Orte der Evangelisierung, der Inkulturation, des Dialogs und der ganzheitlichen Erziehung (102).

Die afrikanische Kirche soll möglichst bald in materieller Hinsicht für sich selbst sorgen können. Trotzdem werden die reicheren Kirchen aufgefordert, mehr Mittel für Schwarz-Afrika bereitzustellen (104).

### **Christentum und afrikanische Religion**

Der Begriff „Traditionelle afrikanische Religion“ wird im Singular benutzt (7). Es werden positive Werte der Afrikaner aufgezählt, z. B. kulturelle Werte, Sinn für das Religiöse, Glaube an einen Schöpfergott, Sinn für die Realität der individuellen und sozialen Sünde, Glaube an eine spirituelle Welt, Bedürfnis nach Reinigung, Achtung des Lebens, der Kinder, der alten Menschen, gemeinsame Feste, Glaube an das Weiterleben nach dem Tode, Gemeinschaft mit den Vorfahren. Letzteres sei „irgendwie eine Vorbereitung auf den Glauben an die Gemeinschaft der Heiligen“ (42f). Der Prozess der Bereicherung und Erfüllung geht also nur von der Kirche aus zu den Afrikanern. Es wird nicht daran gedacht, dass auch die Kirche z. B. durch den afrikanischen Ahnenglauben bereichert werden könnte.

Die afrikanische Religion wird „respektiert“ und „geschätzt“. Man soll ihre Gläubigen mit Achtung und Wertschätzung behandeln. Zukünftige Priester sollen die traditionelle Religion kennen (67); denn sie ist „lebendiger Ausdruck der Seele breiter Bevölkerungsgruppen“ (47). Sie wird demnach wohl nicht als ordentlicher Heilsweg angesehen, nicht als göttliche Offenbarung; ihr theologischer Rang scheint nicht besonders hoch zu sein.

Immer wieder wird der Ausdruck „Dialog“ verwendet (8. 38. 48. 57. 78. 102). Auch mit Vertretern der afrikanischen Religion soll das Gespräch geführt werden: 1. Dialog „in der Kirche als Familie“; 2. ökumenischer Dialog mit den getauften Brüdern und Schwestern; 3. Dialog mit den „Muslimen guten Willens“; 4. Dialog mit der traditionellen afrikanischen Religion. Hier fällt einerseits die Warnung „vor negativen Einflüssen“ auf, andererseits die Betonung „positiver Werte“ (67).

Die afrikanische Religion wird als „Vorbereitung auf das Evangelium“ bezeichnet, weil sie „Samenkörner des Wortes“ enthalte (67). Der Afrikaner ist von seiner Tradition her offen für die „endgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus“. Von daher müsste er durch seine traditi-

onelle Religion eine vorläufige Offenbarung erhalten haben, was aber nicht geschrieben wird. Es gibt keinen Hinweis, dass die afrikanische Religion Offenbarung beinhalten könnte.

### **Inkulturation**

Trotzdem kann die Kirche auf dem Wege der Inkulturation durch die afrikanische Religion bereichert werden, auch wenn das Christentum die Fülle hat und die afrikanische Religion nur Vorbereitung auf diese Fülle ist. Die Kirche wird durch sie bereichert wie eine „Braut, die ihr Geschmeide anlegt“ (61).

Die Inkulturation ist die Einverleibung der Botschaft des Evangeliums in die Kulturen, die dadurch von den Werten des Evangeliums umgewandelt werden. Vorbild ist die Inkarnation Jesu Christi in eine bestimmte Kultur. Inkulturation ist vergleichbar mit einem neuen Pfingsten (60f). Kriterien dafür, was inkulturiert werden kann bzw. soll und was abgelehnt werden muss, sind schwierig zu finden. Erstens ist die „Vereinbarkeit mit der christlichen Botschaft“ und zweitens ist die „Gemeinschaft mit der Universalkirche“ notwendig. Es soll keinen „Synkretismus“ geben (62). Eine „echte und ausgewogene Inkulturation des Evangeliums ist notwendig, um „Verwirrung und Entfremdung zu vermeiden“ (48).

Es werden nur wenige Bereiche genannt, in denen die Inkulturation besonders wirksam werden soll. Zum einen die Katechese; sie inkarniert sich in den unterschiedlichen Kulturen (59). Die „Kirche als Familie Gottes“ ist ein Beispiel für Inkulturation in grundlegenden Symbolen (63). Ein drittes wichtiges Gebiet der Inkulturation sei die Liturgie (64).

In schwierigen Fällen ist es wichtiger, der „Kirche treu zu bleiben“. Die Inkulturation darf nicht „die große Ordnung der Kirche anrühren“ (78). Von Experimenten, von Zuversicht und von Gelassenheit gegenüber Fehlern ist nicht die Rede (64). So sollen in den Fragen der Ehe, der Ahnenverehrung und der Geisterwelt erst noch Studien betrieben werden (64). Diese drängenden und heiklen Probleme wurden also nicht angefasst, auch nicht näher beschrieben, ob etwa Polygamie und Taufe gemeint sind, in welcher Weise die Ahnenverehrung die westkirchliche Heiligenverehrung bereichern oder/und umwandeln kann.

### **Fazit**

Afrika steht im Blickpunkt der Weltkirche. Die in vielen anderen Bereichen festzustellende Vergessenheit wird durchbrochen. Geradezu euphorisch spricht der Text von der „Stunde Afrikas“ (6) und von einem „Kairos“ für die afrikanische Kirche (8). Es gibt zwar keine neuen, weiterführenden Gedanken im missionstheologischen Bereich. Es wird jedoch ein sehr starker Bezug zur gesellschaftlichen, sozialen, wirtschaftlichen, politischen, kulturellen Situation in Schwarz-Afrika hergestellt. Das Religiöse im engeren Sinne und der Weltbezug sind zwei untrennbare Elemente des christlichen Glaubens und der Mission. Die afrikanische Kirche wird

sehr lobend beschrieben, gleichzeitig wird aber auch indirekt Kritik an vielen Bereichen der Kirche geübt. Die traditionelle afrikanische Religion wird positiv, aber doch verhalten gewürdigt. Die Inkulturation wird als besonders wichtig und aktuell beschrieben. Manches jedoch, was der Leser (in Europa) unbedingt in diesem Kontext erwarten würde, wird nicht erwähnt; vor allem die Frage, ob zwischen der Kirche und ihrer Mission in Vergangenheit und Gegenwart einerseits und der katastrophalen gesellschaftlichen Situation andererseits ein Zusammenhang bestehen könnte<sup>85</sup>.

### 1. 5. 3. Die Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland<sup>86</sup>

Im Vorfeld der Synode signalisierten ca. 70% der befragten Bevölkerung, das Thema „Mission“ brauche nicht behandelt zu werden. Aber ca. 80% meinten, *wie* die Kirche das Evangelium in aller Welt verkünde, solle Thema der Synode sein. Daraus schloss man, dass über die Weltmission beraten werden müsse, aber so, dass die Vorbehalte und Unsicherheiten in Bezug auf die Mission beantwortet würden (807). Diese Unsicherheiten haben zum großen Teil ihre Ursache in den veränderten Bedingungen der Weltsituation im allgemeinen und der Kirche im besonderen: beschleunigtes Wachstum der Menschheit; Verschiebung der Schwerpunkte der Kirche von der Nord- in die Südhälfte der Erde, die ihrerseits weitgehend identisch ist mit den wirtschaftlich armen Entwicklungsländern; verstärkte Eigenständigkeit dieser Länder in Politik und Kirche; eine wesentlich positivere Einstellung der christlichen Theologie zu den nicht-christlichen Religionen; die Notwendigkeit einer verstärkten Entwicklungshilfe (808f). Aus den genannten Gründen sollte die Missionstheologie des Konzils weiter entwickelt werden (810).

Trotzdem wurden einige Themen, die eng mit der Theologie der Mission verbunden und für die Begründung der Mission und ihrer Praxis von Bedeutung sind, ausgeklammert bzw. nur angedeutet, z. B. der Heilswert der nicht-christlichen Religionen, die „anonymen Christen“ bzw. das mit diesem Ausdruck von Rahner gemeinte Auf-dem-Weg-Sein der Nichtchristen zum Christentum<sup>87</sup>(812).

Von besonderer Brisanz war die Frage, ob die im engeren Sinne religiösen Aufgaben der Kirche wie Verkündigung des Wortes Gottes und Spendung der Sakramente Vorrang vor den mehr sozialen und politischen Aufgaben hätten, die letzteren (nur) die Konsequenzen der ersten wären; oder ob alle Bereiche gleichwertig und gleich wichtig seien und eine Einheit bilden, weil sie das „umfassende Heil“ fördern helfen (812, 814).

<sup>85</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang z. B. die Ausführungen in: Hasenhüttl, Schwarz bin ich und schön!

<sup>86</sup> Vgl. L. Wiedenmann, „Missionarischer Dienst an der Welt“ sowie den Synodentext. Die Zahlen von 807- 819 sind die Seitenzahlen der Einleitung von Wiedenmann; die Zahlen von 0.-11. bedeuten die Kapitel und Abschnitte des Synodenbeschlusses.

<sup>87</sup> Vgl. Collet, Missionsverständnis, 194. Damit würden auch Problemkreise wie die Ernsthaftigkeit und Relevanz des Dialogs mit den nicht-christlichen Religionen, ihr möglicherweise „ordentlicher“ Heilsweg und das denkbare Inspiriertsein ihrer religiösen Überlieferungen berührt.

In der Präambel werden einige Mängel der früheren Missionspraxis aufgeführt, die für viele Christen in Deutschland dazu geführt haben, die Mission kritisch zu sehen oder sogar abzulehnen, z. B. Kolonialismus als Begleiterin der Mission, christliche und westliche Überheblichkeit, Geringschätzung der anderen Religionen, Ablenkung von den weltlichen Problemen (0.2). Die Kritik an diesen Fehlern wird weitgehend als gerechtfertigt angesehen (0.3.1.- 0.3.4.); es wird aber auch um Verständnis geworben, u. a. durch den Hinweis auf die Zeitbedingtheit auch der Kirche und ihrer Missionstätigkeit. Darüber hinaus werden auch positive Folgen der Missionsarbeit benannt (0.4.2).

Die Synode begründet die Mission vor allem christologisch. Mission bedeutet demnach: Zeuge Christi sein (1.1). Denn Christus brachte den Menschen die befreiende Botschaft von der umfassenden Liebe Gottes, wodurch die Neuschöpfung der Welt bereits angebrochen ist. Die Christen sollen diese Botschaft weitertragen. Dadurch erfüllt die missionierende Kirche den Heilsplan Gottes. „Sie (die Mission) ist deshalb Kundgabe und Erfüllung des Heilsplanes Gottes in der Welt und ihrer Geschichte.“ (2.1.1)<sup>88</sup> Eine andere Definition lautet: „Mission (ist) Teilhabe an der Bewegung Gottes auf die Welt hin.“ (7.2)

Die Bedeutung der nicht-christlichen Religionen wird so beschrieben, dass diese „Wege sein können, auf denen Gott die Menschen durch die Stimme des Gewissens zum Heil führt“. Ebenso besitzen die nicht-christlichen Religionen Wert und Wahrheit. Diese sollen „österliches Leben“ gewinnen, aber auch das Christentum bereichern (1.2). Es gibt demnach eine wechselseitige Bereicherung.

Das Problem der Einheit oder des Vorrangs des jenseitigen vor dem diesseitigen Heil wird im Sinne der Gleichrangigkeit und nicht zu trennenden Einheit beantwortet. Man darf die jenseitige Dimension nicht gegen die diesseitige ausspielen. „Das Heil meint stets die Gemeinschaft mit Gott und gleichzeitig die durch Christus ermöglichte Einheit der Menschen untereinander“ (2.1.2). Von daher sind z. B. sozialer und wirtschaftlicher Entwicklungsdienst sowie Friedensarbeit integrale Bestandteile der Mission (816, 2.1.3).

Die Aufgabe der Inkulturation des Christentums in den nicht-europäischen Ländern und Kulturen wird an mehreren Stellen nur angedeutet (z. B. 2.2.1, 3.1, 6.3), wohl weil diese Aufgabe nicht von den deutschen Katholiken erfüllt werden kann.

Besonderer Nachdruck wird auf die Forderung gelegt, dass die Mission nicht mehr wie früher als „Einbahnstraße“ von Europa aus in die Missionsländer (wir Europäer senden Personal, Theologie, Kultur und Geld, sie bedanken sich) gesehen wird, sondern als ein wechselseitiges Geben und Empfangen. Beide Seiten bereichern sich gegenseitig. „Sie (sc. unsere Schwesterkirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika) brauchen unsere Solidarität wie wir ihren missionarischen Dynamismus“ (4.2, ähnlich in 4.1, 5.1, 6.2, 6.3, 8.4, 8.5). Zu diesem Empfangen gehört

---

<sup>88</sup> Meines Erachtens eine gewagte Formulierung. Die Souveränität Gottes scheint größtenteils an die Kirche abgegeben zu sein.

auch das „Zeugnis der Armut“, das die Jungen Kirchen in den Entwicklungsländern den deutschen Christen geben können (9.5). Insgesamt könnte man wohl auch sagen: von der paternalistischen Patenschaft zur solidarischen Partnerschaft<sup>89</sup>.

Das missionarische Handeln der Christen soll sich nicht nur auf die Entsendung von Missionaren und auf das Spenden von Geldern beschränken. Auch die Bewusstseinsbildung, das Interesse, persönliche Kontakte, die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit der Situation und den Problemen der Missionskirchen, vor allem aber auch die Schärfung des Gewissens und die Vertiefung des Glaubens gehören dazu (5.2-5.5).

Die finanzielle Hilfe wird deshalb aber nicht als überholt angesehen. Mit mehreren konkreten Vorschlägen werden Möglichkeiten dafür aufgezeigt (9.2-9.6.5). Auch die personelle Hilfe soll noch weitergehen, aber mit einem gewandelten Bewusstsein; die europäischen Missionare sind spezielle Mitarbeiter der Jungen Kirchen ohne besondere Leitungsfunktionen (8.1-8.3).

Was war in diesem Synodenbeschluss relativ neu und konnte als Weiterführung der Konzilstexte angesehen werden? Das den Menschen zu vermittelnde Heil kann nicht aufgeteilt sein in eine religiöse und eine weltliche Dimension, sondern muss als Einheit gesehen werden. Die früheren Missionskirchen werden jetzt „Junge Kirchen“ genannt. Das beinhaltet auch, dass Mission keine Einbahnstraße mehr ist, sondern wechselseitigen Austausch und Hilfe in gegenseitiger Solidarität und Bereicherung einschließt. Dabei hat der auswärtige Missionar nur noch selten eine Leitungsfunktion in der „Jungen Kirche“, in der Regel ist er heute ihr Mitarbeiter.

Weiterhin wird herausgestellt, dass alle Christen *umfassend* missionarisch sein sollen, nicht nur durch Geldspenden; denn Mission geschieht auch in Deutschland.

## 1. 6. Weiterführung der Missions-Theologie in den 70er Jahren

Folgt man der Beurteilung der Situation in den Jahren nach dem Konzil im Hinblick auf die Mission und die Missionstheologie, wie sie z. B. Glazik 1971 beschrieb, dann gab es statt eines Aufschwungs der Mission aufgrund der neuen konziliaren Ansätze eher eine tiefgreifende Krise, die man in der Frage zusammenfassen könnte: „Warum noch Mission?“ Diese skeptische Frage auch vieler Christen weitet sich aus in die Fragen „Warum noch Kirche [...] und warum noch das Christentum?“<sup>90</sup> Als Antwort auf diese Fragen kann man die im Folgenden dargestellten Ausführungen von Amstutz und weiterhin die Positionen von Rütli und Doppelfeld lesen, damit die Akzentsetzungen der nachkonziliaren Missions-Theologie deutlich werden.

<sup>89</sup> In diesem Zusammenhang ist es unverständlich, dass Wiedemann in seiner Einleitung den Ausdruck „Patenschaft“ gebraucht (818).

<sup>90</sup> Glazik, Mission - der stets größere Auftrag, 126-133, bsd. 132



### 1. 6. 1. Mission als Sammlungsbewegung für die Endzeit

In dieser von Glazik als Krise der Missionstheologie beschriebenen Zeit erscheint sieben Jahre nach dem Ende des Konzils das missionstheologische Buch von Amstutz. Da ist zu fragen, ob neue Gedanken zur Theologie der Mission entwickelt werden, die Einfluss gehabt haben könnten auf die Konzeption und Gestaltung von Religionsbüchern. Kramm nennt diese theologische Position „heilsgeschichtlich-ekklesiologisch“<sup>91</sup>. Die wichtigsten Gedanken sollen hier exemplarisch für diese missionstheologische Sicht dargestellt werden.

Wenn man mit Amstutz die Mission vom dreifaltigen Gott her zu erklären versucht, kann man sagen, dass sie Anteil an der Sendung des Sohnes durch Gott ist, mit dem „Ziel der Aufrichtung der Christusherrschaft über die ganze erlöste Schöpfung“. Demnach ist Gott der Sendende *und* der Inhalt der Sendung. Die ganze Heilsgeschichte ist Geschichte der Sendung Gottes. Das geschichtliche Christusereignis ist die geschichtliche Vorwegnahme der Gottesherrschaft, Ursprung und Urbild der Heilsverwirklichung in dieser Welt. Diese ist schon wirksam, aber noch nicht vollkommen da. Deshalb ist Raum für das Wirken der Kirche<sup>92</sup>. Amstutz vertritt hier wie das Konzil eine sehr deutliche Theologie „von oben“; die Begründung der Mission wird vom trinitarischen Gott her deduziert. Die konkrete Lebenssituation der Menschen in Missionsgebieten und in nicht-christlichen Religionen kommt kaum zur Sprache.

Die Parusie wird dadurch verzögert, dass noch nicht die ganze Welt evangelisiert sei, meint Amstutz mit Daniélou. Die Evangelisation sei notwendige Vorbedingung für die Wiederkunft Christi<sup>93</sup>.

Die Kirche ist von ihrem Missionsauftrag her zu verstehen und nicht umgekehrt, d. h. zuerst war die Sendung, dann gab es deshalb die Kirche. „Die Kirche selber ist das missionarische Unternehmen Gottes“<sup>94</sup>. Deshalb ist die Kirche weder das Zentrum noch das Ziel des missionarischen Denkens. Mission ist zwar ein kirchliches Unternehmen, das aber letztlich Gott in der Hand hat, das jedoch von der Kirche betrieben wird. Eine Mission ist deshalb eine gestiftete Kirche, die noch nicht aus sich heraus existieren kann. Amstutz macht daher die Unterscheidung „etablierte Kirche und Missionskirche“<sup>95</sup>. „Die Missionstätigkeit der Kirche zielt darauf ab, neue Einzelkirchen zu begründen und aufzubauen und Gemeinden in der Not des Aufbaues zu helfen, in ihre Eigenart und in ihren Eigenstand zu finden“ (120)<sup>96</sup>. Sie müssen eingefügt bleiben in die Einheit der Kirche und brauchen daher ihren Eigenstand und gleichzeitig die Einheit mit der Gesamtkirche.

<sup>91</sup> Vgl. Kramm, Theologische Modelle, 13, 91-94

<sup>92</sup> Vgl. Amstutz, Kirche der Völker, 50; vgl. Kramm, Theologische Modelle, 42

<sup>93</sup> Vgl. Amstutz, Kirche der Völker, 30; vgl. Kramm, Theologische Modelle, 44

<sup>94</sup> Vgl. Amstutz, Kirche der Völker, 27, 28

<sup>95</sup> Vgl. Amstutz, Kirche der Völker, 49, 46

<sup>96</sup> Vgl. Amstutz, Kirche der Völker, 120; vgl. Kramm, Theologische Modelle, 45f; vgl. Collet, Missionsverständnis, 222

Im Zusammenhang mit einer neu gegründeten Kirche schreibt Amstutz mehrfach, dass sie auch „im Rechtsspruch“ eigenständig sein muss<sup>97</sup>, aber er schreibt nicht, dass sie auch in der diakonischen Tat selbständig und als Gemeinschaft gefestigt sein soll. (Vgl. dazu die 3 Grundvollzüge der Kirche einschl. der Diakonia<sup>98</sup> bzw. die vier „entscheidenden Elemente kirchlicher Wirklichkeit“ einschließlich der Koinonia<sup>99</sup>.)

Wenn Amstutz zwei verschiedene Seiten der Mission hervorhebt, dann könnte man auch eine dritte erwarten, nämlich die bereits erwähnte Aufgabe des Dienstes. Soziale Dienste und Verbesserungen der Lebensbedingungen u. ä. werden aber kaum erwähnt und gehören folglich für Amstutz wohl nicht zum Kernbereich der Mission.

Gottes Wirken mit und in Israel, in Christus sowie mit und in der Kirche nennt Amstutz die „offenbare und geoffenbarte oder die explizite Heilsgeschichte“. Die Geschichte der anderen Menschen und Völker ist demnach die verborgene, die „implizite“ oder allgemeine Heilsgeschichte. Vom christlichen Standpunkt aus gesehen ist alle Geschichte Heilsgeschichte. Deshalb stößt das missionarische Wirken nicht auf eine von Gott verlassene Welt, sondern in die allgemeine Heilsgeschichte, nicht in Dunkel und Sünde, sondern wo Heil immer schon möglich und wirklich war und damit auf die konkreten Objektivationen des Heils in den Religionen<sup>100</sup>.

Wozu dann Mission, wenn der Mensch auch außerhalb der expliziten Heilsgeschichte, also der Kirche, sein Heil wirken kann, fragt Amstutz wie viele andere Menschen<sup>101</sup>. Das, was den Menschen letztlich angeht, Gott, das Heil, begegnet ihm immer in einer bestimmten Konstellation, in der Zerstreuung der vielen Kulturen. Gott kommt immer aus dem Verborgenen unmittelbar beim Menschen an. Aber, so betont Amstutz, diese Erfahrung kann der Mensch nur im Kontext seiner Kultur und seiner Religion, einer überlieferten Weltinterpretation, deuten. Die Pluralität der Weltinterpretationen und Religionen bedeutet auch eine Pluralität der Gotteserfahrungen. Gotteserfahrung ereignet sich im Medium der konkreten Religion. Die jeweilige geschichtliche Situation einschließlich der Religion bedingt auch, dass die Gotteserfahrung nicht absolut rein ankommt, sondern dass zugleich mit echter Gotteserfahrung auch Minderwertigkeit, Irrtum und Sünde gegeben sind<sup>102</sup>.

Sind dann die verschiedenen Religionen von Gott gewollte Heilswege<sup>103</sup>? Amstutz antwortet: „Die vielen konkreten Religionen sind die vielen konkreten Heilswege, die Gott dem Menschen eröffnet hat, damit er in konkreter Situation sein Heil [...] gewinnen kann<sup>104</sup>. Dies hebt nicht auf, dass diese Religionen de facto auch menschliche Depravation und menschliche Gott-

<sup>97</sup> Vgl. Amstutz, Kirche der Völker, z. B. 70, 89

<sup>98</sup> Vgl. z. B. Wiedenhofer, Handbuch der Dogmatik, 110-112

<sup>99</sup> Vgl. Eggers, Lehrerkommentar zu Exodus, 4. Schuljahr, 74, S. 162

<sup>100</sup> Vgl. Amstutz, Kirche der Völker, 31f, 48, 58; vgl. Collet, Missionsverständnis, 219; vgl. auch oben die Gedanken von Schlette u. a.

<sup>101</sup> Vgl. Amstutz, Kirche der Völker, 32

<sup>102</sup> Vgl. Amstutz, Kirche der Völker, 110-112; vgl. Collet, Missionsverständnis, 221

<sup>103</sup> Amstutz antwortet hier mit einem Zitat von Schlette.

<sup>104</sup> Hervorhebung durch M. Kemme

bemächtigung sind“<sup>105</sup>. Amstutz schreibt „sind“, nicht etwa „beinhalten“, wodurch er seine anerkennende Position gegenüber den nicht-christlichen Religionen etwas abschwächt.

Dem Christentum gegenüber sind alle Religionen theologisch überholt. Sie sollen deshalb mit dem Christentum konfrontiert werden. Es ist Aufgabe der Mission, sie ins Christentum aufzunehmen. Da durch Christus der Heilsentschluss Gottes offenbar geworden ist, bekommt der Mensch ausdrücklich Kunde vom eigentlichen Sinn seines Lebens; darum musste das Christusereignis geschichtlich-öffentlich sein<sup>106</sup>. Im Christusereignis ist begründet, dass jeder Mensch, gleich wo und wann er lebt, das endgültige Heil in der Gottesherrschaft finden kann. Man kann mit Amstutz sagen, jeder einzelne kommt auf seine eigene verborgene, von Gott verfügte Weise zum Heil, sei es durch den besonderen Weg des Christentums, sei es durch eine andere Religion<sup>107</sup>. Damit ist auch verbunden, dass erst in der endgültigen Gottesherrschaft die Sammlung aller Erwählten, die in der Diaspora der Geschichte zerstreut waren, geschehen wird. In der Zwischenzeit hat die Kirche ihre Aufgabe. Auch diese Zwischenzeit ist Heilszeit<sup>108</sup>.

Daraus ergibt sich für Amstutz: „Soll Gott in der Zwischenzeit konsequent weiterhandeln, soll er also seine Initiative in der Welt bis ans Ende durchführen, [...] dann muss er in der Zwischenzeit eine geschichtliche Instanz setzen, die das in Christus öffentlich gestiftete Heil auch öffentlich vergegenwärtigt. [...] Diese Instanz aber ist die Kirche.“ (Vgl. Lumen Gentium 48) In dieser Zeit ist Gott durch die Kirche beim Menschen, im Wort und im Sakrament<sup>109</sup>.

Will Gott, dass am Ende alle Menschen in die Kirche konvertiert sind? Will Gott eine katholische Welt? Die Antwort auf diese Frage bleibt für Amstutz weitgehend im Dunkeln. Gott hat sicherlich eine Weltplanung; aber was der Endstatus sein wird, muss offen bleiben<sup>110</sup>.

**Fazit:** Amstutz bietet eine kompakte Gesamtschau einer dogmatischen Missionstheologie an. Er schließt sich sehr stark an die Theologie der Heilsgeschichte an, wie sie unten (vgl. S.197ff) noch dargelegt werden wird. Seine Aussagen über die Implantation der Kirche stehen in der Tradition des II. Vatikanischen Konzils. Die verschiedenen Religionen sind demnach von Gott gewollt, auch wenn sie von Irrtümern und Verfälschungen durchdrungen sind. Jeder Mensch kann in seiner Religion das Heil erlangen. Die nicht-christlichen Religionen sind echte Heilswege. Die missionierende Kirche muss aber das endgültige Heil durch Jesus Christus ankündigen und die nicht-christlichen Religionen heimholen.

<sup>105</sup> Vgl. Amstutz, Kirche der Völker, 112

<sup>106</sup> Vgl. Amstutz, Kirche der Völker, 113, 61; vgl. Kramm, Theologische Modelle, 42; vgl. Collet, Missionsverständnis, 218

<sup>107</sup> Vgl. Amstutz, Kirche der Völker, 63, 65f

<sup>108</sup> Vgl. Amstutz, Kirche der Völker, 68; vgl. Kramm, Theologische Modelle, 43

<sup>109</sup> Vgl. Amstutz, Kirche der Völker, 69

<sup>110</sup> Vgl. Amstutz, Kirche der Völker, 101

### 1. 6. 2. Für die Einheit eines weltbezogenen Heilsgeschehens

Sehr kritisch und teilweise mit anderen Ansätzen als das Konzil und Amstutz beschreibt Rütti Wesen und Aufgaben von Kirche und Mission. Seine Missions-Theologie könnte man mit Kramm „geschichtlich-eschatologisch“ nennen<sup>111</sup>.

Entscheidend wichtig für die Theologie der Mission ist aus Rüttis Sicht das Verständnis von Welt- und Heilsgeschichte. Sind sie dualistisch zweierlei oder stehen sie ineinander? Ist die Mission die Vollendung der Weltgeschichte und führt sie ihr Ende herbei bzw. kann sie es beschleunigen? Ist diese Vollendung dann das Reich Gottes, dieses wiederum eine die Welt umspannende christliche Gemeinschaft (19)? Kann die Mission bzw. die Kirche den Anspruch erheben, auf *alle* Fragen der Menschen eine Antwort zu geben und die *ganze* Hoffnung der Menschen erfüllen zu können, wie es auch das Konzil beabsichtigte (20)?

Rütti kritisiert in vielerlei Variationen das Denken in dualistischen Kategorien und dessen fatale Folgen für die Kirche und die Mission. „Wo Heilsgeschichte und Weltgeschichte dualistisch getrennt werden, wo der heilsgeschichtliche Sinn der ‘Zwischenzeit’ ausschließlich in der individuellen Bekehrung der Menschen oder in der Sammlung der Kirche gesehen und erst recht wo für die Welt nichts als eine apokalyptische Vernichtung erwartet wird, da ist das Verständnis für eine Sendung im Hinblick auf das Weltgeschehen von vornherein unterbunden“ (21). In Wirklichkeit hat sich die Kirche stark von der Welt zurückgezogen und sich in vielerlei Hinsicht in ein Getto eingekerkert: eine westliche Kirche, eine klerikale Kirche usw. (21).

Wenn als Missionsziel die Einpflanzung der Kirche genannt wird, dann kreist nach Rüttis Ansicht die Kirche zu sehr um sich selbst und kann den Weltkontakt verlieren. Sie glaubt dann, unbedingt auch äußerlich wachsen zu müssen; das Numerische wird besonders wichtig. Eine Begegnung mit der Welt steht nicht im Vordergrund, sie ist höchstens sekundär. Eine nachträgliche Ausstrahlung von der Kirche auf die Welt kommt zu spät (22). Rütti sieht die Gefahr, dass ein Missionar, der etwas so Wichtiges zu tun hat wie das Reich Gottes herbeiführen zu helfen, glaubt, dass er sich nicht von zweitrangigen weltlichen Aufgaben ablenken lassen darf (24)<sup>112</sup>.

Mission ist in der Plantationstheorie auf die Kirche bezogen, sie geht von ihr aus und zielt auf sie hin (25). Rütti kritisiert, dass dieses Missionsverständnis sich oft auf das offiziell Organisierte, auf das Hierarchische, die offizielle Wortverkündigung und das Sakramentale beschränkt. Mission wird dadurch zu einer Aufgabe von Berufsmissionaren. Wo diese offizielle Kirche fehlt, geschieht dann höchstens „Prä-Mission“ oder „Prä-Evangelisation“ (23). Auch Schulen, Krankenhäuser u. ä. sind dann eher Mittel, um die Kirche aufzubauen (24). Dieses

<sup>111</sup> Vgl. Kramm, Theologische Modelle, 13, 91-94. Die Gedanken von Rütti schließen sich an sein Buch „Zur Theologie der Mission“ von 1972 an. Sehr ähnliche Gedanken äußerte schon 1971 Josef Schmitz in seinem Beitrag „Mission der Kirche - oder missionarische Kirche?“ Kramms Rezeption des Buches von Rütti ist recht sanft und wird der Schärfe der Kritik Rüttis kaum gerecht.

<sup>112</sup> Vgl. Zoa, Der christliche Beitrag, 288

theologische Fundament aber verstärkt nach Rüttis Meinung das dualistische Denken und führt zum Weltverlust der Missionskirche<sup>113</sup>.

Auch die Kulturen und großen Gemeinschaften sollen verchristlicht werden. Die Kirche inkorporiert bei ihrer Ausbreitung gleichzeitig Menschen, Völker, Kulturen. Aber das sei ein nachträglicher Bezug zur Welt, im Grunde zu stark ekklesiologisch und dadurch dualistisch, also negativ (28f). Der Autor bringt hier ein sehr eindrucksvolles, seiner Meinung nach inhaltlich strikt abzulehnendes Zitat von P. Charles: „Die Missionsarbeit (besteht) nicht so sehr darin, eine *Heilsbotschaft* zu predigen als die dauerhafte *Heilsinstitution* zu errichten.“<sup>114</sup> Rütli ist überzeugt, dass solch ein Ekklesiozentrismus leicht den Triumphalismus zur Folge haben kann. Dieser sei auch im Konzil nicht überwunden worden. Weitere Folgen seien der Institutionalismus, die starke Betonung der Hierarchie, allzu prächtige Bauten, Besitzungen, ein übertriebener kirchlicher Apparat. Als Konsequenz daraus werde das Christentum oft als fremd angesehen. (32-34) „Die dienende Kirche wird [...] zur bedienten Kirche“ (35).

Zu diesem Ekklesiozentrismus gehört auch die Betonung der Apostolizität der Kirche in Verbindung mit der Hierarchie. Nach Rütli soll jedoch die Apostolizität auf den Glauben bezogen sein, nicht auf die Personen der Kirchenleitung. Die Kirche als ganze sei apostolisch. Auch Wort und Sakrament dürften nicht auf die Kirche beschränkt werden. Ursache dieser Verkürzung sei das Offenbarungsverständnis. Es werde zwar anerkannt, dass Gott überall gegenwärtig ist, nicht aber, dass auch außerhalb der Kirche Offenbarung geschehe (50f). Ein weiteres Negativum sei, dass weltliche Dinge bei diesen Engführungen der Heilsvermittlung durch die Kirche als Konkurrenz oder gar als Verrat an der primären religiösen Aufgabe der Mission gesehen werden müssten (58).

Sind Weltauftrag und Mission, weltliche und geistliche Sendung zweierlei, dann folgt daraus nach Rüttis Überzeugung z. B. die Kritik von Afrikanern am europäischen Christentum, das diese Zweiteilung gebracht hat. Die afrikanische Religion und Kultur sind dann weltlich und unwichtig, weil sie von den ewigen Gütern ablenken. Folglich müssen die afrikanische Kultur und Religion zur Höhe des christlichen, überzeitlichen Glaubens geführt werden (146f).

Zwei theologische Ansätze werden von Rütli als besonders fruchtbar angeführt. Vom Gedanken der „*Missio Dei*“ aus wird das Heil als Handeln Gottes *in* der Welt verstanden. Nicht die private Innerlichkeit oder die Kirche sind primär. Gottes Handeln umfasst Welt und Kirche. Die Kirche steht im Dienst dieser Aufgabe an der Welt (75). Die Kirche muss die Weltsituation ernst nehmen und eine gültige Antwort geben (139). Als Norm dieser Missionsauffassung gilt: „Die Welt setzt die Tagesordnung.“

Die „Theologie der irdischen Wirklichkeiten“ will die Autonomie der Welt beachten, den Weltauftrag betonen und nicht explizit die Mission (140f). Die christliche Offenbarung begrün-

<sup>113</sup> Vgl. Collet, Missionsverständnis, 223

<sup>114</sup> aus: Dossiers de l'action missionnaire, no. 67,1; Hervorhebungen durch M. Kemme

det keinen Dualismus. Sie will ihn überwinden. Es gibt keine religiöse Sonderwelt. Glaube und Heil sind Teil dieser Welt (154f).

### **Zusammenfassung**

Rüttis Gedankengang kann man in einer negativen und einer positiven Sequenz festhalten. Die negative, die Rüttis als fundamentalen Fehler jeder Missionsarbeit ganz entschieden ablehnt, würde lauten: Heilsgeschichte und Weltgeschichte sind verschieden. Das bedeutet, dass die Heilsgeschichte nur in der Kirche geschieht. Die Kirche vollendet dadurch die Geschichte und führt das Reich Gottes schneller herbei. Sie muss deshalb überall eingepflanzt werden, sie muss sichtbar und konkret fassbar sein und alle umfassen. Weil die Kirche sakramental, apostolisch und hierarchisch ist, braucht sie geweihte Amtsträger. Außerhalb der greifbaren Kirche kann nur Vorläufiges, Hinführendes zum Eigentlichen oder Sekundäres geschehen, denn Weltgeschichte und -geschehen sind zweitrangig. Deshalb können Laien nur Handlanger sein. „Weltdienst“ ist keine eigentliche Mission mehr, Kirche und Welt trennen sich.

Rüttis positive Gegenposition, die nach seiner Überzeugung heute unbedingt realisiert werden muss, könnte so zusammengefasst werden: Weil Gott das Heil aller Menschen und des ganzen Menschen will, sind Heils- und Weltgeschichte eine Einheit; Heildienst und Weltdienst sind keine Gegensätze und der Weltdienst ist integraler Bestandteil der Mission. Dann ist die konkrete, verfasste Kirche nicht das eigentliche Ziel der Mission. Es ist nicht so wichtig, ausdrückliche Kirchenmitglieder zu gewinnen. Wichtiger ist, dass die Kirche der Welt dient. Dadurch ist sie mit der Welt verbunden und kann ihren Dienst als „Missio Dei“ erfüllen.

Man kann fragen, ob Rüttis Verständnis von der Einheit der Welt und des Heils nicht zu unproblematisch ist, zumal sowohl das Neue Testament (z. B. Mk 13,2.7-20) als auch die moderne Lebenssituation anderes erfahren lassen. Muss man deshalb nicht sehr oft ein „und“ denken anstatt in Ausschließlichkeiten: Die zerrissene Welt *und* die Einheit der Menschheit in Christus? Der heutige Mensch erfährt durch die umfassenden Kommunikationsmittel viel stärker als früher sowohl die Einheit der Welt und der Menschen als auch ihre heillosen Spaltungen, Ungerechtigkeiten, Feindschaften und Zerstörungen.

### **1. 6. 3. Mission ist heute Austausch**

Zur Ergänzung der beiden teilweise gegensätzlichen missions-theologischen Positionen soll der Gedanke, dass Mission heute wesentlich auch Austausch in einer weltweiten Kirche bedeuten soll, skizziert werden. Das scheint für unser Thema fruchtbar zu sein, weil man auch daraufhin Religionsbücher untersuchen kann, ob sie dieses Anliegen aufgenommen haben oder ob sie bei

der früher dominierenden „Einbahnstraße“ geblieben sind<sup>115</sup> (vgl. S. 178f).

Doppelfeld erinnert an die allgemeine Erfahrung, dass es oft schwierig ist, ein echter Partner zu sein, wenn man sich nicht von gleich zu gleich austauschen kann. Angesichts der Mentalität vieler Europäer, die alles besser zu wissen und zu können meinen; angesichts der sich weltweit durchsetzenden Zivilisation der Technik, Wirtschaft und Naturwissenschaft, die ja nicht in Afrika entstanden sind und zu denen die Afrikaner oft nicht den rechten Zugang finden; auch angesichts der Vergangenheit in der Missionierung und im Kolonialismus fällt es vielen europäischen Christen schwer, vom hohen Ross der gutgemeinten Patenschaft zu echter Partnerschaft und zu einem Austausch der jeweiligen Gaben und Stärken zu gelangen<sup>116</sup>.

Weitreichende Ziele und Arbeitsgebiete sind die gemeinsame Weitergabe des Glaubens an die Mitmenschen und die nachwachsende Generation, die gemeinsame Sorge um die Armen in der Welt, das gemeinsame Streben nach einem menschenwürdigen Leben aller sowie ein tieferes Verstehen und eine größere Fülle und Weite des Evangeliums<sup>117</sup>. Daraus benennt Doppelfeld vier grundlegende Beispiele eines möglichen gegenseitigen Verstehens, eines Lernens und Austauschens und einer gegenseitigen Bereicherung: Individualität und Gemeinschaft, Zeit haben, Entwicklung, Gott und Welt.

In Europa steht weitgehend der *Individualismus* im Vordergrund, er ist stärker als der Gemeinschaftsbezug. Unsere Wirtschaftsweise benötigt Konkurrenz und Durchsetzungsvermögen. Unsere sozialen Sicherungssysteme sorgen für den Einzelnen. Die Großfamilie ist für in Not geratene Mitglieder kaum mehr gefragt, auch wenn das manchmal sinnvoll wäre. Anders in Schwarz-Afrika. In der Großfamilie bzw. Sippe hatte/hat jeder seinen Platz und wird in Notzeiten getragen. Geht es dem Einzelnen gut, muss er den anderen Gliedern helfen. Die Gemeinschaft gibt dem Mitglied auch geistige Einführung in das Leben, deren besonderer Höhepunkt die Initiation war.<sup>118</sup>

Manches davon geht heute verloren.<sup>119</sup> Trotzdem, so meint Doppelfeld, könnten europäische von afrikanischen Christen erfahren, was es bedeuten kann, wenn zwischen den Ansprüchen des Einzelnen und der Gemeinschaft ein besserer Ausgleich stattfände; was Solidarität in Zeiten der Not bewirken kann; was kleine Gemeinschaften an Initiation in das christliche Leben leisten können<sup>120</sup>.

Allzu viele Europäer haben wirklich oder angeblich oft *keine Zeit*. Die Zeit ist der Antreiber zur Arbeit oder auch zum Freizeitvergnügen. Der Afrikaner hat meistens Zeit, er nimmt sie sich

<sup>115</sup> Vgl. Doppelfeld, Mission als Austausch, 7. Ein weiterer Grund, dieses Büchlein für unser Thema zu beachten, liegt darin, dass der Autor die meisten seiner Beispiele aus Schwarz-Afrika genommen hat.

<sup>116</sup> Vgl. Luykx, Die Seele des Afrikaners, 266; Luykx erwähnt Senghor, der vom „geistigen Beitrag des afrikanischen Kontinents zu einer Weltkultur“ sprach. Vgl. Doppelfeld, Mission als Austausch, 8

<sup>117</sup> Vgl. Doppelfeld, Mission als Austausch, 10, 12

<sup>118</sup> Die gleichen Grundgedanken werden sehr intensiv dargestellt von Mulago, Die lebensnotwendige Teilhabe.

<sup>119</sup> Es gibt z. B. Straßenkinder, die nicht mehr von der Verwandtschaft aufgenommen wurden, nachdem der leibliche Vater gestorben war. (eigenes Erlebnis)

<sup>120</sup> Vgl. Doppelfeld, Mission als Austausch, 14-19

bzw. er schafft sie sich. Er lässt sich bei der Arbeit viel weniger von der Zeit antreiben. Er kann sich z. B. immer wieder sehr zeitintensiv dem Gast widmen<sup>121</sup>. Der Austausch könnte nach Doppelfeld darin bestehen, voneinander zu erfahren, wie ein angemessenes Verhältnis zwischen Pflichterfüllung und Zeit-Haben für den Mitmenschen aussehen könnte<sup>122</sup>.

Es scheint so, dass es in Schwarz-Afrika wenig Entwicklung gibt. Doppelfeld fragt, was mit Entwicklung gemeint ist; nur die wirtschaftliche, technische, naturwissenschaftliche Entwicklung oder auch eine geistige, kulturelle und ethische. Entwicklung in Schwarz-Afrika kann nicht einfach bedeuten, das zu bekommen oder nachzuholen, was in Europa und Amerika praktiziert wird. Die Entwicklung sollte auf den ganzen Menschen bezogen sein, also auch die geistigen, ethischen und sozialen Werte einbeziehen. Sonst werden z. B. die sozialen Strukturen zerstört<sup>123</sup>.

Wie andere Autoren weist auch Doppelfeld darauf hin, dass für die Afrikaner und viele andere Menschen aus der "Dritten Welt" die trennende Formulierung „Gott *und* Welt“ nicht zutreffend ist. Gott und Welt sind für sie nicht zweierlei, es muss daher besser heißen „Gott in der Welt“ (wie der Titel des Rahner-Buches), obwohl der Afrikaner auch den fernen Gott kennt. Darum ist z. B. die Natur beseelt, das Land heilig und darf nicht zerstört werden.

Aus jüdisch-christlicher Wurzel kommt die aktive Weltgestaltung, die zu Forschung, Wissenschaft und Technik geführt hat. Auch die relative Eigenständigkeit der Natur wurde aufgrund der jüdisch-christlichen Geisteshaltung erkannt. Es gibt demnach im europäischen Denken in einem gewissen Sinne auch ein Nebeneinander von Gott und Welt.

Der geistige Austausch, den Doppelfeld empfiehlt, bestünde darin, einerseits nicht Gott und Welt so weit zu trennen, dass sie nichts miteinander zu tun haben, andererseits die Eigenständigkeit der Welt zu beachten, damit moderne Wissenschaft und Technik mit dem Glauben harmonisieren können<sup>124</sup>. Wenn das Profane und die Natur nicht entsakralisiert werden, besteht auch in Schwarz-Afrika die Gefahr, dass im Zuge der grundlegenden Umgestaltung des modernen und modernisierten Afrika ähnlich wie in Europa auch der christliche Glaube zusammen mit den alten, zum Teil naiven Antworten weggeworfen wird<sup>125</sup>.

Diese Gedanken und Vorschläge des geistigen, kulturellen und religiösen Austausches als ein wichtiges Element heutiger Missionstheologie und –praxis sind meines Erachtens größtenteils unrealistisch, zumindest äußerst schwierig zu praktizieren; denn die meisten angesprochenen Beispiele sind in einem sehr hohen Maße jahrhundertlang kulturell geprägt und können deshalb kaum übertragen werden. Selbst wenn einzelne aufgeschlossene und interessierte Christen einige Elemente eines solchen Austausches realisieren könnten, gilt das wohl kaum von

<sup>121</sup> Er versteht z. B. nicht, warum in Deutschland ein Lehrer nicht morgens mit seinem Gast etwas unternehmen kann, sondern unbedingt in die Schule gehen muss (eigenes Erlebnis).

<sup>122</sup> Vgl. Doppelfeld, Mission als Austausch, 22-29

<sup>123</sup> Vgl. Doppelfeld, Mission als Austausch, 30-37; vgl. Hasenhüttel, Schwarz bin ich, in dieser Arbeit S. 353ff

<sup>124</sup> Vgl. Doppelfeld, Mission als Austausch, 42-52

<sup>125</sup> Vgl. Zoa, Der christliche Beitrag, 290f



ganzen Gemeinden und erst recht nicht von Schulklassen, was Doppelfeld auch nicht meint, aber in einigen Religionsbüchern vorgeschlagen wird.

#### 1. 6. 4. Übersicht und Zusammenfassung Eigener Vorschlag

In vorrangiger Anlehnung an Bühlmann sollen die verschiedenen missionstheologischen Positionen klassifiziert werden<sup>126</sup>. Bühlmann benennt die Missionskonzeptionen, die in den letzten Jahrhunderten bis zur Gegenwart hin das missionarische Denken und Handeln bestimmten, mit vier verschiedenen Modellen und ordnet ihnen die wichtigsten Merkmale der Missionspraxis zu. Dabei hat das „Eroberungsmodell“ wohl am längsten und nachhaltigsten gewirkt und auch in Schwarz-Afrika die Fundamente der Kirche geschaffen. Dem „Sakramentsmodell“ dürfte die Zukunft gehören; es scheint aber heute erst zu einem geringen Teil realisiert zu werden.

Theologisches Modell	Missionarische Handlungsweisen
1. <u>Eroberungsmodell</u>	Alles „Heidnische“ wird missachtet und ausgerottet, notfalls auch mit Gewalt. Die Neuchristen werden vollständig aus ihrem bisherigen Glauben und ihrer Kultur losgelöst.
2. <u>Akkommodationsmodell</u>  z. B. Daniélou	Es gibt vorsichtige Anpassungen in eher äußeren Bereichen; einiges in den nicht-christlichen Religionen könnte gut sein – die „Samenkörner der Wahrheit“; das europäische Kleid des Christentums kann in außer-europäischen Kulturen verändert werden.
3. <u>Erfüllungsmodell</u>  z. B. das Konzil, Amstutz, z. T. die Synode	Es wird grundsätzlich in Frage gestellt, dass die Form des westlichen Christentums verpflichtend für alle Kulturen sein kann. Sie ist in vielen Bereichen defizitär. Das Christentum muss überall neu inkulturiert werden. Dadurch wird die Weltkirche bereichert. Sie bleibt grundsätzlich bei ihrem Absolutheitsanspruch. Sie bewertet die Religionen nach ihren christlichen Kriterien.
4. <u>Sakramentsmodell</u>  z. B. Rütli, die Synode	Die Kirche ist die Dienerin für alle Menschen. Vorrangig ist die Option für die Armen. Es ist nicht entscheidend, wie viele Mitglieder, wie viel Einfluss, wie viel sichtbaren Erfolg usw. die Kirche hat. Sie lebt und wirkt im Dialog mit den Religionen und stellt keinen absoluten Wahrheitsanspruch mehr.

<sup>126</sup> Vgl. Bühlmann, Wenn Gott zu allen Menschen geht, 228-230

## **2. Theologie der Mission in den Religionsbüchern**

### **2. 1. Übersicht über die Texte und Bilder**

Missions-theologischer Inhalt	Anzahl
<i>Mt 28,19-20: Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie [...]!</i>	6
<i>Mk 16,15: Geht hinaus in die ganze Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!</i>	1
<i>Mk 13,10: Vor dem Ende aber muss allen Völkern das Evangelium verkündet werden.</i>	1
<i>Lk 4,18-19: Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe. (Hier ist noch nicht die Kirche gemeint.)</i>	1
<i>Apg 1,8: Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem [...] und bis an die Grenzen der Erde.</i>	3
<i>Apg 826-40: Die Taufe des Äthiopiens</i>	2
<i>1 Petr 2,9: Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht [...], damit ihr die mächtigen Taten dessen verkündet, der [...]</i>	1
<i>1 Joh 1,3: Was wir gehört und gesehen haben, das verkündigen wir auch euch</i>	1
Zitate von Konzilstexten - <i>Ad gentes 1: Zur Völkerwelt von Gott gesandt</i> - <i>Ad gentes 15: Die Gemeinschaft der Gläubigen soll [...] tief im Volk verwurzelt sein (im Zusammenhang mit der Inkulturation).</i> - <i>Ad gentes 2, 5; Lumen Gentium 17: Die Kirche ist von Christus gesandt.</i> - <i>Ad gentes 13: Die Kirche verbietet [...], dass jemand zur Annahme des Glaubens gezwungen wird.</i> - <i>Ad gentes 7: Grund und Ziel der Mission ergeben sich aus dem Plan Gottes; „er will, dass alle Menschen gerettet werden“ (Tim 2,4); „in keinem anderen ist das Heil zu finden“ (Apg 4,12).</i>	5
<i>Die Kirche ist wesentlich missionarisch.</i>	1
<i>Verschiedenartige Ziele und Inhalte der Mission, z. B. die Kirche einpflanzen, Hilfe für junge Kirchen; Hilfe auch für Nichtchristen, bessere Menschen zu werden</i>	6
<i>Die Verkündigung und das soziale Engagement gehören zusammen.</i>	6
<i>Alle Christen sollen missionarisch sein.</i>	3
<i>Die äußeren Merkmale der Mission</i>	1
<i>Weltkirche, z. B. Weltkarte mit Verbindungslinien von Missionsgemeinden zu einer Partnergemeinde in Deutschland</i>	5
<i>Geschichtliches</i>	4

<i>Mission ist keine Einbahnstraße</i>	5
<i>Konkrete Beispiele aus Schwarz-Afrika</i>	5
<i>Sonstiges</i>	1

## **2. 2. Die Religionsbücher im einzelnen**

### ***Glauben - leben – handeln 6* (1969, S. 95-97)**

*Die Aussagen des Buches über die Theologie der Mission kann man als Darstellung und Zusammenfassung der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils ansehen. Einige Stichworte mögen deshalb genügen.*

*Die Kirche ist pilgernde Kirche und als solche wesentlich missionarisch. Die Mission dauert bis zur Wiederkunft des Herrn. Sie geschieht durch die Verkündigung der Frohbotschaft, durch Unterrichten im Glauben, durch Taufe und soziales Engagement, z. B. in Krankenhäusern, Schulen etc. Es entstehen neue, junge Gemeinden. Alle Christen, nicht nur die Missionare im engeren Sinne, sollen helfen durch Gebet und Spenden, um die Missionare und die jungen Gemeinden zu unterstützen. Biblische Grundlagen sind Texte wie 1 Petr 2,9; Mk 16,15; 13,10; Apg 1,8. Der Schwerpunkt dabei liegt auf verkündigen und Zeuge sein.*

*Fazit: Dieser Text fasst die wesentlichen Aussagen des Konzils in Kürze zusammen. Andere Gedanken, die schon während des Konzils und bald danach geäußert wurden, fehlen: Mission als Geben und Empfangen, eine ausdrückliche Würdigung der nicht-christlichen Religionen, die nicht-christlichen Religionen als von Gott gewollte Heilswege, die notwendige Inkulturation der Kirche in den nicht-westlichen Kulturen, Bereicherung der Gesamtkirche.*

*Wie im ganzen Buch gibt es auch hier keinerlei lebensnahe Beispiele.*

### ***Zielfelder 5/6* (1975, S. 95f; 1982, S. 110)**

*Dieses Buch hat ein lexikonartiges Verzeichnis, in dem auch der Begriff „Mission“ verzeichnet ist und erläutert wird. Stichworte dieser Erklärung sind: Zitat Mt 28,19-20; Wort und tätige Liebe als Wahrheitszeugnis; Menschenwürde und christliches Leben; Ziel der Mission ist, einheimische Kirchen aufzubauen.*

*Das Ganze ist als eine Art Lexikon-Artikel sehr kurz. Die Formulierung des Zieles der Mission knüpft stark an vorkonziliare Aussagen an. Also auch noch 1982 wird diese einseitig kirchenzentrierte Zielbestimmung für die Mission nahegelegt.*

**Zielfelder 7/8 A Hauptschule** (1977, S. 207)

**Zielfelder 7/8 B Realschule, Gymnasium** (1977, S. 105)

*Der entsprechende Artikel in diesem Folgeband (von Zielfelder 5/6, 1975, 1982) ist ganz anders konzipiert. In fast erzählerischer Weise findet man folgende Schwerpunkte: Freude eines Missionars; Jesus Christus als Schatz, der weitergegeben werden muss; die Nähe Gottes zu allen Missionaren; Jesus hat für alle gelebt und ist für alle gestorben; deshalb können die Christen nicht schweigen; Zitat Apg 4,20. Es wird kaum erklärt, was Mission eigentlich ist. Man erhält keine abgerundeten Information, sondern eher ein Bekenntnis.*

*Eine Sequenz bringt 4 Texte zur Frage: „Wozu Mission?“ Der erste Text ist aus Tansania, der zweite aus Zaire, jeweils von einem (wahrscheinlich deutschen) Missionar. Die Mission wird als wesentliches Element der Kirche benannt. Der erste nennt als Ziel der Mission die Erfüllung fremder religiöser Überzeugungen. Das soll nicht unbedingt heißen, aus einem Anhänger einer nicht-christlichen Religion einen Christen zu „machen“, sondern z. B. einen besseren „Mohammedaner“(!). In dem Verlangen, einen Nicht-Christen zum Christentum zu bekehren, stecke aus der Sicht des Nicht-Christen eine große Arroganz. Insgesamt ist der Tenor, Ziel der Mission sei es nicht, unbedingt Christen zu gewinnen, sondern bessere Menschen.*

*Der zweite Text in dieser Sequenz sagt, dass die Mission die Kirche erweitern will. Wozu die Kirche erweitert werden soll, wird nicht angegeben.*

*Im dritten Text spricht sich Gandhi gegen die Bekehrungsabsichten der Missionare und für ein Leben nach der Bergpredigt aus. Im vierten Text wird Mt 28,19-20 zitiert.*

*Fazit: Ausgerechnet zwei Missionare, die in Schwarz-Afrika wirken, äußern sich nicht zur spezifischen Situation auf diesem Kontinent. Sie sagen z. B. nichts zur afrikanischen Religion, wohl aber zum Hinduismus, auch nichts zur Armut und zu dem himmelschreienden Unrecht, das in Schwarz-Afrika immer wieder geschieht.*

*Der Unterschied bei der Erklärung, was Mission ist, ist in den beiden genannten Büchern aus derselben Reihe, von denselben Herausgebern und aus demselben Erscheinungsjahr nicht nur formal, sondern auch inhaltlich so groß, dass man wohl von zwei grundsätzlich verschiedenen theologischen Positionen sprechen kann. A) Missionare in ferne Länder schicken, Krankenhäuser, Schulen, Kirchen bauen, Gemeinden gründen. B) Im Auftrag Christi den Menschen helfen, bessere Menschen zu werden, unabhängig von der jeweiligen Religion. Beides ist wohl zu einseitig und vereinfacht. Es stellt sich die Frage, warum mit Hilfe der gleichen Buchreihe aus demselben Erscheinungsjahr und von denselben Autoren die Hauptschüler etwas Anderes über den Sinn der Missionierung lernen sollen als Real- und Gymnasialschüler.*

**Religionsbuch für die Hauptschule 9** (1982, S. 123, 129)

*Betrachtet man in diesem Buch die Seite mit der Überschrift „Die Kirche in der Dritten Welt“, findet man eine kleine Sammlung von Schülermeinungen und Informationen über die Missionsarbeit. Dadurch kann man ein wenig die im Hintergrund stehende Missionstheologie erheben.*

*Zunächst werden die Schülermeinungen dargeboten. Dabei fällt auf, dass sie sich fast alle auf den sozialen und entwicklungspolitischen Aspekt beziehen. Eine rein religiöse Missionsarbeit scheint für die hier sich äussernden Schüler gar nicht denkbar zu sein. Ein Text erwähnt die persönlich-menschliche Hilfe; nur einmal wird „zu Christen machen“ geschrieben. Der Autor des Schulbuches sah sich wohl damit konfrontiert, dass der im engeren Sinn religiöse Pol der Mission den mit diesem Buch arbeitenden Schülern nicht bewusst sein würde und fügte das Zitat aus Mt 28,18-20 hinzu; vielleicht gerade diese Bibelstelle, weil hier die soziale Dimension nicht ausgesprochen wird. Der Autor will also wohl ein etwas umfassenderes Verständnis von Mission anbieten. Es wird allerdings nicht dazu aufgefordert, die Aussagen Jesu / des Matthäus mit der Meinung der Jugendlichen zu konfrontieren oder andere biblische Stellen dazu zu stellen, um eine erweiterte Sicht erarbeiten zu lassen.*

*Die noch folgenden Informationen beinhalten sehr kurz das frühere Bündnis der missionierenden Kirche mit dem Kolonialismus (Durch die Kürze wirken diese Informationen etwas einseitig zu Lasten der früheren Missionare.), die notwendige Hilfe von außen für die jungen Gemeinden trotz ihrer relativen Selbstständigkeit und etwas ausführlicher die notwendige Inkulturation der Kirche in den Missionsländern. Durch die Abbildung eines Plakates wird auf die Einrichtung eines Missionssonntages hingewiesen.*

*Auf Seite 129 werden die Aufgaben der Kirche in der Welt zusammengefasst: Menschliche Welt, Einheit und Heil der Menschen. Die Verdeutlichung dieser Schlagworte durch ein Interview mit Kardinal König ist zu allgemein, um für unser Thema relevant zu sein.*

*Fazit: Es gibt einige Hinweise, die die Missionstheologie des Konzils und der Jahre danach andeuten. Schwarz-Afrika oder andere Missionsgebiete werden nicht erwähnt.*

**Suchen und Glauben 7/8** (1987, S. 127, 134, 140f, 144f)

*Auf Seite 127 stehen die Teilüberschriften zum Thema „Ihr sollt meine Zeugen sein“. „Zeuge“ ist demnach ein Kernwort für die Mission. Es wird aber nicht deutlich genug durchgehalten.*

*Eine Teilüberschrift lautet „Hilfswerke im Dienste der Mission“. Soll das bedeuten, dass Hilfe und soziale Arbeit nicht schon selbst Bestandteil der Mission sind; dass sich die eigentliche Mission in der religiösen Dimension abspielt? Dann deutet sich schon hier die theologische Trennung von Welt- und Heilsgeschichte an.*

*Im Text Seite 134 wird nicht auf ein Zeugenwort Jesu, sondern auf seinen Sendungsauftrag, die Nachfolge Christi und das Engagement des Christen hingewiesen.*

*Die Texte auf Seite 140 gehen spezieller auf die Mission in Ländern der Dritten Welt ein. (Diese Ungenauigkeit wurde oben schon kritisiert.) Die Erklärung, was Mission sei, klingt zunächst eher so, als sei Mission eine Aufgabe der Kirche, nicht so sehr ihr Wesen: Missionare ziehen aus, die Christen der Heimat helfen ihnen durch die Missionsvereine. Dann wird jedoch auf die jungen Kirchen in Afrika und anderswo verwiesen, die Verbindung mit der Kirche in Deutschland knüpfen; aber diese Verbindung realisiert MISSIO, also eine besondere Organisation, nicht die Gemeinden, nicht einzelne Gruppen. Hauptziel dieser Verbindung ist die Förderung der Selbständigkeit der jungen Kirchen, nicht etwa ein Austausch und gegenseitige Bereicherung.*

*Am Beispiel Ghanas wird berichtet, dass MISSIO einen Ordenskonvent gefördert hat. Auch hier erkennt man wieder die Tendenz, dass die eine Organisation eine andere materiell unterstützt hat. Überspitzt ausgedrückt: Mission ist eine Hilfsorganisation der westlichen Kirche.*

*Auf Seite 141 folgen drei Texte. a) „Was Mission bewirken will“: Es sind menschliche Werte wie Freiheit, Würde usw.; es wird keine transzendente Dimension genannt. b) „Was Mission heute (!) beinhaltet“: Den Glauben bringen, „das Geschenk der Menschwerdung Gottes allen weitergeben“. Die Trennung von menschlichen Werten und der Menschwerdung Gottes als wesentlichem Glaubensinhalt ist nicht überzeugend und erinnert an die tiefer liegende theologische Trennung von Welt- und Heilsgeschichte. c) „Was Mission schon immer berücksichtigte“: Inkulturation.*

*Auf Seite 144 schließlich sehen wir einen zweiteiligen Cartoon. Aus einem in Sansibar gelandeten Schiff (?) steigen schwarze Menschen und ein weißer Missionar aus; er trägt einen Koffer mit der Aufschrift „Afrika-Mission“. Daneben ist dasselbe umgekehrt zu sehen. Ein schwarzer Missionar in konservativer europäischer Priesterkleidung steigt in Rotterdam aus. Auf seinem Koffer steht „Europa-Mission“. Die Überschrift „Mission - keine Einbahnstraße“ kann man zweideutig auffassen. a) Europa muss neu missioniert werden und zwar von Missionaren aus den früheren Missionsgebieten. Im Kern ist es wieder dasselbe Verständnis wie oben beschrieben. Oder b) Beides ist gleichzeitig gedacht. Dann wird ein heute schon möglicher und notwendiger Austausch signalisiert. Der darunter stehende Text eines indischen Theologen deutet auf die zweite Version hin.*

*So auch die folgende Seite 145. Es werden „Geschenke“ aus den Missionsgebieten genannt. „Das Geschenk Afrikas an die Weltkirche ist die Rückbesinnung auf urchristliche Fröhlichkeit, [...] auf einen farbenfrohen, gesungenen, getanzten und gelachten Glauben“. Das dazugehörige Foto ist allerdings nicht so ganz gelungen.*

*Fazit: Die im Hintergrund wirksame Kirchen- und Missionstheologie ist einerseits stark auf Institutionen der Kirche eingestellt (vgl. die Kritik des Ekklesiozentrismus bei Rütli, S. 184!),*

sie trennt z. T. Welt- und Heilsgeschichte; andererseits drückt sie deutlich den Gedanken der gegenseitigen Bereicherung und des Austausches aus.

**Religion am Gymnasium 6** (1988, S. 126f)

In diesem Buch werden viele wichtige Elemente eines heutigen Missionsverständnisses zusammengetragen: Die Sendung Jesu durch den Vater setzt sich in der Mission der Kirche an allen Orten und zu allen Zeiten fort. Lk 4,18f wird zitiert, Mt 28,16-20 und Apg 1,8 sollen hinzugezogen werden. Die Mission umfasst immer den ganzen Menschen, d. h. „ein glückliches Leben auf der Erde zur Verherrlichung Gottes“. Dadurch bezeugt die Kirche die Liebe Gottes. Deshalb ist die Mission wesentlich für die Kirche. Ohne die überall geschehende Zeugenschaft würde die Verkündigung der Missionare (im engeren Sinne) fruchtlos. Die Hilfe der Heimat des Missionars wird nicht auf das Geld konzentriert, sondern auf das Zeuge-Sein. Trotzdem ist auch materielle Hilfe für die jungen Kirchen notwendig. Aber die „alten“ Kirchen empfangen ebenfalls.

Stichworte wie z. B. Einheit der Menschen und der Menschen mit Gott, Inkulturation, nicht-christliche Religionen, Gemeinden gründen, Taufe, Evangelisation werden nicht ausdrücklich genannt.

Fazit: Eine sehr komprimierte, theologisch gut durchdachte, aber auch sehr abstrakte, ohne Beispiele und ohne Probleme zusammengefasste und dem Alter der Schüler/innen wohl wenig angemessene Theologie der Mission.

**Wege der Freiheit 7** (1991, S. 183)

Ein Foto macht auf einfache und eindrucksvolle Weise deutlich, dass Gottesdienst, Gebet und Sakramente einerseits - dargestellt durch eine noch nicht fertiggestellte Kirche im Hintergrund - und soziales Engagement - dargestellt durch die Arbeit an einem Brunnen im Vordergrund - in der Missionsarbeit zusammengehören. Der daneben stehende Text zählt auf, was alles zur Missionsstation gehört; es sind Menschen und Gebäude für die Seelsorge im engeren Sinn und für das wirtschaftliche und gesellschaftliche Wohlergehen. Dadurch wird deutlich, dass der missionarische Heildienst der Kirche den ganzen Menschen erreichen will. Daneben ist noch eine einfache Karte des südlichen Afrika mit Verbindungslinien in andere Teile der Welt zu sehen, wodurch die weltweite Verbindung dieser jungen Ortskirche angedeutet wird.

**Treffpunkt RU 7/8** (1991, S. 168)

Hier wird das Konzil zitiert und zwar „Nostra aetate“ 1 und 2. Von einem Unbekannten (laut Kommentar von Gandhi) stammen die abgedruckten Empfehlungen an die Christen, bsd. die Liebe als Mitte des Christentums zu leben und mehr Toleranz und Mitgefühl für die nicht-christlichen Religionen zu zeigen, damit sie das Gute in ihnen finden können.

*Mit den Worten der Gemeinsamen Synode der Bistümer Deutschlands wird sodann der Grund der Mission aus christlicher Sicht dargestellt: „Jesus Christus ist die endgültige Antwort auf die Sehnsucht“ aller Menschen nach Liebe, Freiheit, Gerechtigkeit, Güte. [...] „Das Heil meint stets die Gemeinschaft mit Gott und gleichzeitig die durch Christus ermöglichte Einheit der Menschen untereinander.“*

*Diese Aussagen komprimieren den Kern der Missionstheologie. Ihre Abstraktheit wird durch die folgende Seite mit dem Friedensgebet in Assisi ein wenig kompensiert. Die wenigen Beispiele beschränken sich auf eine „Weltreligion“.*

*Der Kommentar macht noch weiterführende Angaben zum Thema, z. B. zum eigenständigen Heilsweg der nicht-christlichen Religionen, zur gestuften Zugehörigkeit zur Kirche, zu den anonymen Christen, zum Dialog. Diese Gedanken sind oben dargestellt.*

### **2. 3. Inhaltliche Einschätzung der Theologie der Mission in den Religionsbüchern**

*Viele Aspekte der Missionstheologie sind mehr oder weniger ausführlich zu finden. Aber einige Einzelbeiträge können nicht überzeugen. (Darauf wurde bei den Einzelkritiken hingewiesen).*

*Die Lehren des Konzils bilden explizit oder implizit die Grundlage für die theologischen Aussagen. Auch Gedanken, die nach dem Konzil weitergeführt oder präzisiert wurden, sind zu finden z. B. die unbedingte Einheit vom Heil des Menschen und der Ehre Gottes sowie vom sozialen Engagement der missionierenden Kirche und der Verkündigung des Glaubens und dem Angebot der Sakramente (z. B. in Evangelii nuntiandi, vgl. S. 171f). Einige Beiträge sind konzipiert auf dem Hintergrund einer heilsgeschichtlich-ekklesiologischen Missionstheologie im Sinne von Amstutz (vgl. S. 180ff). Die Mehrzahl könnte man eher dem geschichtlich-eschatologischen Konzept Rüttis (vgl. S. 183ff) und den Aussagen der Synode (vgl. S. 177f) zuordnen. Die Synthese von verkündender Kirche und christlicher Weltgestaltung ist häufig zu erkennen, aber deutlich in einem Bild oder Text als untrennbare Einheit zusammengefasst sind sie kaum (vgl. S. 119). Dabei sind die helfenden und zupackenden Ordenschristen meistens alles besser könnende und wissende Europäer; sie symbolisieren häufig die Einheit von Glaubensverkündigung und dem dazu gehörenden Handeln. Dadurch ist manchmal ein deutlicher Ekklesiozentrismus und auch Eurozentrismus zu erkennen; das soziale Engagement geschieht durch kirchliche Amtsträger aus Europa. Der wichtige, z. B. von Doppelfeld ausgeführte Gedanke, dass Mission heute auch Austausch, gegenseitige Bereicherung und weltweite Solidarität sein soll, ist einige Male in den Religionsbüchern deutlich ausgedrückt.*

*Es gibt einige Ungenauigkeiten, z. B. wozu soll die Kirche erweitert werden? Ist die "Dritte Welt" dasselbe wie ein Missionsgebiet?*



*Bei der Beschreibung des Zieles und der Aufgaben der Mission sind von 1969 bis 1991 keine auffälligen Änderungen festzustellen, die auf eine signifikante Verschiebung des missionstheologischen Schwerpunktes schließen lassen könnten. Eine Ausnahme wäre, dass nur in dem Zielfelder-Buch 5/6 von 1975 und 7/8 von 1977 als ausdrückliches Missionsziel der Aufbau einheimischer Kirchen bzw. die Gründung von Gemeinden (vgl. S. 183) genannt wird. Dass die Einpflanzung der Kirche ein wichtiges Missionsziel sei, wird in den später erschienenen Religionsbüchern nicht mehr genannt.*

*Es scheint mir nicht unwichtig zu sein, auf einige Punkte hinzuweisen, die in keinem Religionsbuch angeboten werden. So fällt auf, dass insgesamt nur wenige Aussagen aus den zahlreichen Konzilstexten ausgewählt wurden. Außerdem wurden z. B. folgende Möglichkeiten nicht erwähnt: Die die Mission vorbereitenden Beispiele aus dem Ersten Testament; die vorösterlichen Aussendungen Jesu mit dem Auftrag an die Jünger: Kranke heilen, Dämonen austreiben und die frohe Botschaft verkünden (Lk 9,1-6; 10,1-20; Mt 10,1-16); die eschatologische Einheit und Vollendung; Joh 20,21f: die Sendung des Sohnes durch den Vater, die Sendung der Jünger durch Jesus in Verbindung mit der Sündenvergebung, der von Jesus versprochene Hl. Geist; der Apostel Paulus. Aus dem Bereich der nachapostolischen Ausbreitung der Kirche wird kein Beispiel angeboten, obwohl, wie mir scheint, die damalige Situation der heutigen ähnlich ist (vgl. S. 141ff). Alle Völker haben grundsätzlich das Angebot der christlichen Botschaft erhalten. Es geht heute wie damals weitgehend darum, innerhalb der teilweise missionierten Länder die Kirche für die Außenstehenden attraktiv zu machen. Damals wie heute gab bzw. gibt es Probleme mit der Inkulturation.*

## **2. 4. Religionsdidaktische Einschätzung**

*Die Buchbeiträge zum Thema „Mission“ sind didaktisch sehr unterschiedlich in dem Sinne, dass einige recht eindeutig belehrend und sachlich informierend konzipiert sind. Andere erzählen mit Hilfe konkreter Beispiele aus der Missionsarbeit oder zählen stichwortartig Beispiele auf. Manche Texte tragen bekenntnishaften Charakter. Ein möglichst zutreffendes Bild der heutigen Missionsarbeit als Dialog und Dienstangebot wird an vielen Stellen versucht.*

*Manche Buchbeiträge sind in dem Sinne handlungsorientiert, dass den Schülern/innen vorgeschlagen wird, auch außerhalb der Schule etwas zu tun, meistens Spenden zu geben und/oder Informationen zu besorgen. Ein Partnerschafts-Projekt wird in diesem Bereich nicht empfohlen.*

*Häufig werden auch die von Groß vorgeschlagenen Unheilssituationen (vgl. S. 17) im Zusammenhang mit der Mission thematisiert. Es sind manchmal ganze Sammlungen von solchen Situationen in fernen Ländern und bei uns zu finden, die aber nicht ausdrücklich und zwingend zu dem Gedanken führen, dass eine christliche Mission notwendig sein könnte. Das Thema Mission wird durch diese Foto-Collagen nicht aufgedrängt.*

*Kein Autor geht explizit von „Schmerz und Sehnsucht bei den Schülern/innen“ (vgl. S.26) aus, um zu versuchen, die Aufgabe oder zumindest die Möglichkeit und Sinnhaftigkeit der Mission ansatzweise im Leben der Schüler/innen zu verankern. Eine Korrelation kann wahrscheinlich nur selten gelingen. Stets wird richtigerweise die Mission als Angebot zum umfassenden und nicht ausschließlich religiös-innerlichen Heilwerden verstanden, so dass die Jugendlichen sagen können, diese Unheilssituationen müssten von den Menschen verantwortet und bewältigt werden. Religion, Kirche und Mission seien dazu nicht zwingend notwendig.*

*Die weitgehende Ablehnung der christlichen Mission heute durch viele Menschen und auch Schüler/innen wird ebenfalls nicht direkt zum Thema gemacht; vielleicht indirekt dadurch, dass verschiedene Schüler-Meinungen dazu angeboten werden. Sicherlich sollte man in diesem Zusammenhang auch die fortgesetzte Erlösungs- und Vollendungsbedürftigkeit der Kirche darstellen, was aber in diesem Zusammenhang nicht explizit vorgeschlagen wird.*

*(Da die entwicklungspsychologischen und religionspsychologischen Aspekte für alle in dieser Arbeit behandelten Einzelthemen relevant sind, soll darüber im abschließenden Resümee reflektiert werden.)*

### **3. THEOLOGIE DER RELIGIONEN**

#### **3. 1. Der theologische Rang der nicht-christlichen Religionen**

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass im Bereich der christlich-theologischen Würdigung und Anerkennung der nicht-christlichen Religionen der entscheidende Schritt heraus aus der vor-konziliaren Zeit von Theologen wie Karl Rahner, Robert Schlette, Johannes Feiner u. a. schon vor dem Konzil vorbereitet worden ist, ohne allerdings durch die Konzilsväter in vollem Umfang übernommen zu werden. Generell kann man feststellen, dass die christliche Theologie der *Religionen* und infolgedessen die Theologie der *Mission* die nicht-christlichen Religionen wesentlich positiver einschätzt als vorher und ihnen einen höheren theologischen Rang zuerkennt. Diese Theologie weitet ihren Horizont aus der Enge der eigenen Kirche auf die anderen Religionen hin aus.

Unter Religionen werden „soziale Objektivationen der Hinordnung des Menschen auf eine in ganz bestimmtem Sinne ausgelegte ‘Gottheit’ oder [...] ‘Transzendenz’“ verstanden. Dazu sollen nicht nur die großen Weltreligionen, sondern auch die „Stammesreligionen, die Religionen der Naturvölker“ einbezogen werden<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 17

### 3. 1. 1. Fragestellung angesichts einer veränderten Situation

Wir leben heute in zahlreichen Lebensbereichen in einem weltweiten Pluralismus, zu dem auch der Pluralismus der Religionen gehört. Die fremden nicht-christlichen Religionen sind uns nahe gekommen und drängen uns zu einer Auseinandersetzung. Da das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen ein Kernpunkt der Missionstheorie sowie der Missionspraxis ist und vor allem auch in Schwarz-Afrika wichtige Konsequenzen hat, sollen einige grundsätzliche theologische Positionen zu diesem Thema skizziert werden.

Während die Christen Europas im Mittelalter bis zum Beginn der Neuzeit davon ausgingen, dass der allergrößte Teil der Menschen bis auf wenige Ausnahmen christlich geworden sei<sup>2</sup>, sehen wir heute, dass der größte Teil der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart nicht Christen waren bzw. sind und deshalb – so z. B. die Vorstellung eines Franz Xaver – nicht ihr endgültiges Heil erreichen konnten. Denn das Christentum sah und sieht sich weithin als die einzig gültige, absolute Religion mit der endgültigen Offenbarung an. Es kann keine andere Religion als gleichberechtigt neben sich anerkennen, weil es sich nicht als Selbstinterpretation des Menschen versteht, sondern als Selbstmitteilung Gottes durch Inkarnation, Tod und Auferstehung Jesu Christi<sup>3</sup>. Somit ergibt sich die Aufgabe der Theologie, die Einzigartigkeit und Heilsnotwendigkeit der Kirche einerseits sowie die Heilsmöglichkeit außerhalb der verfassten Kirche andererseits positiv zusammenzufassen, ohne dass dabei die Kirche zu einer doch nicht unbedingt notwendigen Einrichtung wird bzw. die nicht-christlichen Religionen in unzulässiger Weise abgewertet werden<sup>4</sup>.

Es ergeben sich also Fragen wie z. B.: *Welche theologische Stellung haben die Religionen?* Sind sie menschliche Einrichtungen des absoluten Unheils, der Gottferne, des Bösen, Dokumente des Selbsterlösungswillens der Menschen, Folgen der erbsündlichen Empörung; oder ein Status des Durchgangs zum Christentum hin; oder ein von Gott eigentlich ungewollter und nur ausnahmsweise zugelassener Heilsweg; eine Art Notlösung für die, die das Christentum nicht kennen können; oder echte Heilswege, die neben dem Christentum verlaufen; oder sind sie eine Chance zur Erneuerung und Bereicherung der Christenheit<sup>5</sup>?

### 3. 1. 2. Eine schöpfungstheologische Antwort

Ein erster Begründungszusammenhang zur Entfaltung der Antworten kann von dem schöpfungstheologischen Grundaxiom ausgehen, dass Gott aufgrund seiner umfassenden Liebe, die in der Schöpfung ihren Ausdruck gefunden hat, auch das Heil aller Menschen will. Er will sich

<sup>2</sup> Vgl. Feiner, Kirche und Heilsgeschichte, 318

<sup>3</sup> Vgl. Rahner, Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen, 137, 139

<sup>4</sup> Vgl. Feiner, Kirche und Heilsgeschichte, 320

<sup>5</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 12, 26; vgl. Schlette, Zum Selbstverständnis der Theologie angesichts der Religionen, 206

deshalb allen Menschen mitteilen. Deswegen haben sie eine übernatürliche Gnadenhaftigkeit, ein „übernatürliches Existential“, empfangen, um Gottes Selbstmitteilung annehmen zu können. Weder die Milliarden von Menschen noch ein Einziger, die in Vergangenheit und Gegenwart nicht ausdrücklich der sichtbaren Kirche angehörten bzw. angehören, können aufgrund des allumfassenden Heilswillens Gottes von seiner Liebe ausgeschlossen sein. Gott muss mit ihnen zu tun haben, sie ansprechen und ihnen begegnen wollen<sup>6</sup>.

Nun ist es heute kein theologisches Problem mehr, dass einzelne Menschen auch außerhalb der Kirche gerettet werden, wenn sie sich dem Transzendenten öffnen und nach ihrem Gewissen leben (vgl. Lumen Gentium 16). Es geht jedoch nicht nur um ein moralisch integriertes Leben, sondern auch um die Suche nach der Wahrheit, um eine Antwort auf die menschliche Transzenderfahrung. Die Heilsmöglichkeit eines einzelnen Menschen in einer nicht-christlichen Religion ist unstrittig. Die Frage ist vielmehr, ob eine nicht-christliche Religion das Heil Gottes vermitteln kann, oder ob sie eher ein Umweg Gottes oder das Heil in ihr eine Ausnahme Gottes ist. Es geht hier also nicht nur um den Einzelmenschen, sondern vor allem um die Religion als ganze, obwohl diese beiden Bereiche nicht voneinander zu trennen sind<sup>7</sup>.

Grundlegend für die Lösung dieses Problems ist die theologische Sichtweise von Natur und Gnade sowie von der Kirche<sup>8</sup>. Ist die Natur gefallen und sündhaft oder ist sie dauerhaft von Gottes Gnade gehalten und dadurch trotz Sündenfall im Kern gut geblieben? Folgt man mit Rahner dem Gedanken des „übernatürlichen Existentials“ in jedem Menschen, dann müssen Welt und Menschen im Kern positiv auf Gott hingeordnet, von ihm begnadet und damit auch die Religionen im Plan Gottes positiv gewollte Wege zum Heil sein<sup>9</sup>. Wären sonst nicht die vielen guten Einzelphänomene in den nicht-christlichen Religionen ein Trugbild? Woher sollte das oft hohe ethische, geistliche und theologische Niveau vieler nicht-christlicher Menschen sein Fundament haben<sup>10</sup>? (Vgl. z. B. unten die Darstellung der afrikanischen Religion S. 224ff!)

### 3. 1. 3. Eine gesellschaftsbezogene Antwort

Weil der Mensch ein geschichtliches und gesellschaftliches Wesen ist, kann er auch seine Religion nicht als Einzelgänger unabhängig von seiner gesellschaftlichen Umgebung und seiner Tradition ausüben. Wenn er in irgendeiner Weise zusammen mit anderen Menschen den Anruf und die Selbstmitteilung Gottes spürt, kann er in aller Regel nur in *der* Weise antworten, die ihm seine Religionsgemeinschaft nahelegt<sup>11</sup>. (Eine Ausnahme mag Abraham gewesen sein.)

<sup>6</sup> Vgl. Rahner, Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen, 146, 150; vgl. ders., Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche, 507

<sup>7</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 14-16, 67

<sup>8</sup> Vgl. Schlette, Zum Selbstverständnis der Theologie angesichts der Religionen, 307

<sup>9</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 32f; vgl. Rahner, Grundkurs des Glaubens, 32ff

<sup>10</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 36

<sup>11</sup> Vgl. Rahner, Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen, 151

Folglich hat Gott jedem Menschen in seiner konkreten Religion und in seiner konkreten historischen, geografischen und gesellschaftlichen Bedingtheit seine Ansprache und Heilsmöglichkeit zugesichert. Wenn also Gott das Heil aller Menschen will und er sie gesellschaftsbezogen und in hohem Maße -abhängig erschaffen hat, dann muss Gott auch diese Art der Antwort des Menschen auf seinen Anruf hin in einer nicht-christlichen Religion gewollt und in seinen Heilsweg einbezogen haben<sup>12</sup>. Folglich müssen die nicht-christlichen Religionen Heilswege für die Menschen sein, die nicht in überzeugender und deutlich zur Entscheidung drängender Weise in ihrer Lebenswelt mit dem Christentum in Beziehung gekommen sind.

### 3. 1. 4. Eine bibeltheologische Antwort

Ein weiterer Zugang kann von den Aussagen der heiligen Schrift her erfolgen. Es scheint so, dass ihre Grundtendenz eher in die Richtung geht, die nicht-jüdischen bzw. die nicht-christlichen Religionen als negativ und keinesfalls als heilbringend anzusehen (1 Kg 11, 1-13; Jer 2, 26-29; 10. 1-16; Bar 6, 7-72; Jes 44, 9-20; Ps 105; 113,10-16; Dn 14; Röm 9,18; Jo 12, 40)<sup>13</sup>. Dabei, so betont Schlette, sind die negativen Aussagen aber kein Verdikt über die jeweilige Religion, sondern über die Verweigerung des Glaubens bestimmter Menschen. Auch zeitbedingte Polemik ist häufig enthalten<sup>14</sup>.

Für eine positive Sicht der nicht-christlichen Religionen sprechen die Urgeschichten. Die stärkste biblische Begründung und den deutlichsten Ausdruck für den gnadenhaften Bund Gottes mit der gesamten Menschheit finden wir in den Noach-Erzählungen (Gen 6,5-9,29). Gott ist allen Menschen liebend zugeneigt; er verspricht, die ganze Erde für alle zu erhalten (vgl. Gen 9,13). Gott schließt seinen Bund ausdrücklich mit allen Menschen und anerkennt dadurch die verschiedenartigen Beziehungen der Menschen zu dem Gott, der für die Juden als der Einzige geglaubt wurde. Die Hebräische Bibel bezeugt gleichsam innerhalb des Bekenntnisses des besonderen Bundesschlusses mit Gott, dass er auch die außer-israelitischen Religionen ausdrücklich bejaht<sup>15</sup>. Deshalb kann man mit Schlette aus der glaubenden Sicht der Hebräischen Bibel sagen: „Eine total gnadenlose Unheilssituation kann nicht angenommen werden“.<sup>16</sup>

Aus dem Neuen Testament sind bsd. die Reden des Paulus in Lystra und in Athen aufschlussreich: „Er (Gott) ließ in vergangenen Zeiten alle Völker ihre Wege gehen. Und doch hat er sich nicht unbezeugt gelassen, [...] und mit Freude erfüllte er euer Herz“ (Apg 14, 17-18). „Was ihr verehrt, ohne es zu erkennen, das verkünde ich euch“ (Apg 17, 23b). Im Römerbrief schreibt Paulus, dass alle Menschen Gott in der Natur und in ihrem Gewissen erkennen können

<sup>12</sup> Vgl. Rahner, Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen, 147f

<sup>13</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 25, 35, 79

<sup>14</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 35

<sup>15</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 77

<sup>16</sup> Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 78

(Röm 1,20; 2,14-15), weil sie zuvor von Gott angesprochen wurden.

Aus diesem Befund heraus vertritt die „Erfüllungstheologie“ eine positive Sicht der nicht-christlichen Religionen als *Vorstufen* auf das Christentum hin. Die Religionen sind zwar noch unvollkommen, aber Schritte auf dem Weg zur Fülle<sup>17</sup>. Trotzdem kann man nicht ohne weiteres daraus schließen, dass von dieser Gotteserkenntnis und -beziehung ein direkter Weg zu Christus führt<sup>18</sup>. Diese selbstverständliche, gradlinige Hinführung zum Glauben an Jesus Christus wurde ja nicht einmal den Juden zugestanden; auch sie mussten umkehren (vgl. Mk 1,4 par)<sup>19</sup>.

Daraus ergibt sich für Schlette, dass die nicht-christlichen Religionen zugleich verdorben und irrend sowie wahrhaftig, erfüllungsfähig und reich sind. Sie stehen theologisch vor dem Christentum, das sie erfüllen kann; jedoch nicht, ohne sie vorher geläutert zu haben. Es gibt keinen Weg zum Christentum ohne die Phasen der Ab- und Umkehr. Hiernach besitzt eine nicht-christliche Religion nur einen relativen Eigenwert, nämlich in ihrer Beziehung zum Christentum<sup>20</sup>.

### 3. 1. 5. Eine heilsgeschichtliche Antwort

Eine weitere Annäherung an eine Lösung könnte durch die Theologie der Heilsgeschichte gefunden werden. Dabei werden zahlreiche der vorgenannten Gedanken wieder aufgenommen und integriert. „Die Heilsgeschichte als der Inbegriff alles von Seiten Gottes zum ‘Heil’ des Menschengeschlechts in der Geschichte der Menschheit Geschehenen und Geschehenden korrespondiert mit jener strukturalen Vorgegebenheit des menschlichen Daseins, die man als ‘Geschichtlichkeit’ bezeichnet“<sup>21</sup>. Der Mensch lebt unabwendbar in der Geschichte, und in ihr handelt Gott immer mit und an ihm. Heil kann deshalb auch nicht allein das Seelenheil nach dem Tode sein, sondern meint die gesamte Existenz des Menschen<sup>22</sup>. Aus der Perspektive der Heilsgeschichte ist die Profangeschichte stets auch Heilsgeschichte<sup>23</sup>. Wer in diesem Sinne Profan- und Heilsgeschichte glaubend sieht, erkennt darin auch einen Unterschied dergestalt, dass er eine spezielle und eine allgemeine Heilsgeschichte unterscheiden kann. Menschen in der speziellen Heilsgeschichte erkennen sie als solche, da sie in besonderer Weise im Judentum und im Christentum das geschichtliche Heilswirken Gottes glaubend erfahren durften.

Die Wirklichkeit einer allgemeinen Heilsgeschichte schließt nicht aus, dass es in ihr aufgrund der menschlichen Freiheit Sünde, Irrtum und Unvollkommenes gibt so wie umgekehrt Sünde, Irrtum und Unvollkommenheit nicht Gottes Heilshandeln ausschließen<sup>24</sup>. Nun ist vieles,

<sup>17</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 30

<sup>18</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 37

<sup>19</sup> So hat auch T. Ohm ausdrücklich immer wieder auf dieser „Umkehr“ bestanden. Vorlesung 1961 in Münster

<sup>20</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 39

<sup>21</sup> Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 70

<sup>22</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 79

<sup>23</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 74

<sup>24</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 80

was in den nicht-christlichen Religionen geschieht, heilsgeschichtlich gesehen zweideutig. Gutes, Minderwertiges und Schlechtes sind oft vermischt. Aber auch in der Kirche gibt es Fehler, Sünde und Schuld. Sie sind in der Kirche jedoch deutlicher erkennbar, weil sie sich gegen die eigene Botschaft und gegen den eigenen Auftrag richten. In den nicht-christlichen Religionen aber können Elemente, die gegen Gottes Heilswillen gerichtet sind, wesentlicher Teil dieser Religion sein<sup>25</sup>. Weil faktisch die Differenz zwischen dem, was Christus den Menschen, die ihm und seiner Kirche existentiell begegneten, gebracht hat und dem, was diese Menschen in ihrem Glauben und ihrer Lebenspraxis realisieren können, sehr groß sein kann, sind Irrtum und Schuld kein Argument gegen die Richtigkeit und Gültigkeit der christlichen Religion. Das gilt auch für die Religion des Alten Bundes<sup>26</sup>. Deshalb können Irrtümer und Entstellungen auch nicht grundsätzlich gegen die nicht-christlichen Religionen als von Gott gewollte Heilswege gelten. Denn trotz Irrtum und Schuld will Gott in jeder Religion mit jedem Menschen den Weg durch die Geschichte zum Heil gehen. Gott geht mit transzendental ausgerichteten, geschichtlichen und sozial eingebundenen Menschen. Deshalb können religiöses Denken und Handeln nicht nur rein innerlich und individualistisch geschehen. Jeder Mensch ist auch auf die Gotteserfahrungen der Mitmenschen und auf ihre Objektivationen, auf die konkrete Religion seiner Umgebung und Gemeinschaft angewiesen<sup>27</sup>. Von ganz seltenen Ausnahmesituationen abgesehen, ist es nicht realistisch denkbar, dass ein einzelner Mensch sich eine eigene Religion schafft und danach lebt und dass diese Religion Christus näher ist als die vorher gelebte. So muss man den Religionen zubilligen, dass sie die geschichtlich sichtbare und greifbare Form der Zuwendung Gottes zu den Menschen darstellen und auch aufgrund des Willens Gottes Heil vermitteln<sup>28</sup>.

Das bisher Dargelegte führt zu den Aussagen Rahners über die „anonymen Christen“. Die Botschaft des Christentums bzw. des christlichen Missionars trifft nicht auf einen Menschen, der bisher nichts von Gott wusste oder ahnte, der nicht schon längst von Gott angesprochen war und nicht schon mit ihm und zu ihm unterwegs war, sondern auf einen Menschen, der in der Tiefe seiner Person und meistens auch sehr ausdrücklich durch seine Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft die gnadenhafte Zusage Gottes gespürt und angenommen hat<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Die Hexenverbrennungen z. B. verstießen grundsätzlich gegen das christliche Evangelium; die Tötung eines Jugendlichen anstelle des Königs der Akan gehörten in diesem betreffenden Stamm zur afrikanischen Religion. Vgl. Sawyerr, Das Wesen des Opfers, 105. Beim Tod der Luapula-Könige in Schwarz-Afrika wurden ihre Frauen und Sklaven geopfert. Vgl. Mbiti, Concepts of God in Africa., 256. Ähnliches berichtet Ikenga Metuh, God and Man, 143: Bei den Igbo in Nigeria wurden früher einem reichen verstorbenen Mann einige Sklaven für sein angemessenes Weiterleben im Geist-Land ins Grab gegeben. Vgl. auch Feiner, Kirche und Heilsgeschichte, 337f. In einigen Gebieten gab es „den Brauch des rituellen Königsmordes: Der als Inkarnation des Gottes angesehene König musste bei körperlichen Schwächezeichen sterben, weil sein Wohlergehen mit dem Gedeihen des Landes identifiziert wurde.“ Vgl. Leuzinger, Die Kunst von Schwarz-Afrika, 8

<sup>26</sup> Vgl. Rahner, Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen, 149

<sup>27</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 81, 83

<sup>28</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 82-84

<sup>29</sup> Vgl. Rahner, Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen, 154f  
Vgl. Gabel über Boff, Inspirationsverständnis im Wandel, 272f

Wenn nun die Religionen Heilswege innerhalb der allgemeinen Heilsgeschichte sind und wenn jedoch die Kirche eine herausgehobene Stellung innerhalb der Heilsgeschichte hat, „dann darf man den Weg der Religionen als den ordentlichen und den Weg der Kirche als den außerordentlichen oder speziellen Heilsweg bezeichnen“<sup>30</sup>.

Wenn das bisher Gesagte zutrifft, dann ist die außerordentliche Heilsgeschichte nicht deshalb notwendig, weil sonst das Heil der einzelnen Menschen gefährdet wäre. „Der erste Sinn der speziellen Heilsgeschichte liegt nicht in der ‘Seelenrettung’“, [...] sondern „in der von Gott frei gewährten Enthüllung und Mitteilung seines Wesens vor den Augen der Menschen, [...] in der vollständigen Epiphanie Gottes“<sup>31</sup>. Das Heil des einzelnen Menschen ist damit nicht unwichtig geworden, es ist immer im Offenbarwerden und in der Verherrlichung Gottes enthalten. Dadurch ist die Heilsgeschichte vor allem „Epiphaniegeschichte“<sup>32</sup>.

Was ist in dieser Sichtweise dann der Sinn der Religionen? Das Ziel des Heilswillens Gottes ist die Einheit und die Gemeinschaft aller Menschen mit Gott. Dieses Ziel und diesen Sinn der Heilsgeschichte hat nach christlichem Glauben Jesus Christus geoffenbart. Er lebte die Einheit der Menschheit und ihrer Geschichte sowie die Einheit mit Gott. Dieses Christusereignis muss die Kirche weiterhin bezeugen und sichtbar machen<sup>33</sup>. Dabei ist sie aufgerufen, stellvertretend den Heilswillen Gottes allen Menschen vorzuleben und nahezubringen. Die Stellvertretung der Kirche ist Repräsentanz und Teilhabe an der Stellvertretung Christi. Etwas einseitig ausgedrückt, könnte man deshalb mit Feiner sagen, dass die Kirche nicht dazu da ist, Seelen zu retten, weil Gott auch auf anderen Wegen das Heil aller Menschen erreicht. „Die Kirche [...] ist der Teil der Menschheit, der nicht nur zum Heil berufen, sondern überdies zu der heilsgeschichtlichen Funktion erwählt ist, stellvertretend für die übrige Menschheit mit Christus [...] dazusein.“<sup>34</sup>

### 3. 1. 6. Der Sinn der unterschiedlichen Heilswege

Wenn Gott eine allgemeine Heilsgeschichte für alle Menschen und eine besondere Heilsgeschichte für einen relativ kleinen Teil der Menschheit will, dann müssen beide einen tiefen Sinn haben. Auch die allgemeine Heilsgeschichte hat demnach einen Beitrag für das Ganze zu erbringen und kann dadurch der Kirche einen Dienst leisten. Durch das Gegenüber von Kirche und nicht-christlichen Religionen kommen beide zu einer größeren Entfaltung<sup>35</sup>. Die früher

<sup>30</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 85

<sup>31</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 90

<sup>32</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 91f

<sup>33</sup> Vgl. Feiner, Kirche und Heilsgeschichte, 322f

<sup>34</sup> Feiner, Kirche und Heilsgeschichte, 328

<sup>35</sup> Feiner verweist hier auf die Richtung von den nicht-christlichen Religionen zur Kirche. Er nennt ein Beispiel, in dem ein Hinduist, der den christlichen Glauben schon kennengelernt hatte, durch das Erlebnis einer Witwenverbrennung dazu angeregt wird, seinen hinduistischen Glauben zu durchdenken und später zu verbessern. Vgl. Feiner, Kirche und Heilsgeschichte, 339



meistens gedachte „Einbahnstraße“ (Nur die Christen haben den anderen etwas Wesentliches zu bieten.) ist damit aufgehoben. Die Christen können intensiver erkennen, dass sie von Gott in besonderer Weise zum Dienst an den anderen Menschen erwählt sind, dass sie immer hinter der Größe dieser Aufgabe zurückbleiben und deshalb ihre Bescheidenheit wiederfinden bzw. behalten müssen. Nicht-christliche Religionen sind Anruf, Anfrage und oft genug auch Anklage an die Kirche, ob sie den Auftrag ihres Herrn erfüllt hat, um wirklich „sacramentum mundi“ zu sein<sup>36</sup>.

Ein Kernwort dieser theologischen Sicht heißt „Dialog“. Durch den Dialog der Kirche mit den nicht-christlichen Religionen werden neue Möglichkeiten und Sichtweisen erkannt, wie Christen ihren Glauben besser und tiefer begreifen können. Weil auch die nicht-christlichen Religionen aus dem Geiste Gottes erwachsen sind und letztlich auch das gleiche Ziel haben, können sie im Gespräch der immer im Werden und Wachsen begriffenen Kirche zur tieferen Erkenntnis und umfassenderen Praxis ihres Glaubens verhelfen<sup>37</sup>.

Darum musste die Kirche von Anfang an auf Universalität hin angelegt sein, sowohl zeitlich als auch geografisch als auch kulturell, um die Vielfalt und Universalität des Heilswillens darstellen zu können<sup>38</sup>. Eigentliches Ziel ist dabei die Universalität der Einheit. Die Universalität der Kirche ist der Weg oder das Mittel dazu; die Kirche ist die „geschichtliche Vorgestalt“<sup>39</sup>. Deshalb darf sie sich nie mit der je erreichten Universalität zufrieden geben. Denn das Christentum ist grundsätzlich nicht absolut im Sinne von fertig, abgeschlossen, losgelöst (absolvere, absolutus) von anderen Religionen. Vielmehr ist es von Anfang an auf Universalität hin angelegt. Es hat immer eine partielle, eine jeweils geschichtlich bedingte Gestalt. Das Ganze ist nicht erreicht, die Sendung ist nicht abgeschlossen, die Kirche ist unterwegs. Sie braucht stets Erneuerung und Verwandlung<sup>40</sup>. Dabei steht sie in den Auseinandersetzungen mit den nicht-christlichen Religionen, mit den verschiedenen Völkern und Kulturen. Das ganz Andere und Einmalige des Christentums darf nicht als Entschuldigung dienen, diesen Weg der Wandlungen auf die Universalität hin nicht zu gehen<sup>41</sup>.

Deshalb sind die nicht-christlichen Religionen nicht feindlich für das Christentum, vielmehr von Gott gewollte Bereicherungen, Hilfen und Beiträge zu seiner universalen Gestalt. Sie geben Hoffnung und Ansporn, die immer wieder zu vollziehenden Grenzüberschreitungen von der noch weitgehend westlichen Gestalt in religiöses und kulturelles Neuland zu wagen<sup>42</sup>.

Die nicht-christlichen Religionen sind zwar einerseits vorläufig, was zunächst negativ klingen mag. Andererseits weist diese Vorläufigkeit über sich hinaus auf eine größere und endgülti-

<sup>36</sup> Vgl. Feiner, Kirche und Heilsgeschichte, 340f, 344

<sup>37</sup> Vgl. Feiner, Kirche und Heilsgeschichte, 342f

<sup>38</sup> Vgl. Feiner, Kirche und Heilsgeschichte, 329

<sup>39</sup> Feiner, Kirche und Heilsgeschichte, 334

<sup>40</sup> Vgl. Bürkle, Der christliche Anspruch, 83

<sup>41</sup> Vgl. Bürkle, Der christliche Anspruch, 85

<sup>42</sup> Vgl. Bürkle, Der christliche Anspruch, 86f; vgl. Collet, Missionsverständnis, 240

ge Bestimmung. Die Bedeutung der nicht-christlichen Religionen ist noch nicht erschöpft, sie sind wichtiger als sie jetzt noch in ihrer bisherigen Beschränkung auf einige Regionen und Kulturen zu sein scheinen. Auch sie sollen in die Universalität überführt werden<sup>43</sup>. Sie sollen Maß nehmen an der Universalität des Christentums und gleichzeitig dieses mit dessen eigenem Anspruch konfrontieren<sup>44</sup>. Die Christen freilich müssen ihren Anspruch festhalten und dienend realisieren, die Offenbarung auf Universalität hin zu erhalten. Sie sollen die anderen Religionen einladen, sich an dieser Aufgabe zu beteiligen.

Dazu muss laut Schlette die eschatologische Vollendung der Heilsgeschichte betrachtet werden, in der alles von Gott geschenkte Heil zusammenkommt und in die somit auch die Religionen einmünden können, auch wenn nicht die ganze Welt verchristlicht werden konnte (vgl. Mt. 25,34-40). Dann sind die Menschen auf verschiedenen Wegen, die allerdings letztlich durch Christus ermöglicht worden sind, zum gleichen Ziel gewandert<sup>45</sup>.

### **3. 1. 7. Die spezifische Aufgabe der Kirche**

Wenn es nun mehrere verschiedene Wege zum Heil gibt, dann scheint die Kirche nicht heilswendig zu sein. Rahner betont in diesem Zusammenhang, dass jedes Heil letztlich durch Christus geschenkt wird. „Sofern jemand zum Heil kommt, geschieht dies durch die Vermittlung der Kirche, d. h. letzten Endes kraft dessen, was wir die Erlösung in und durch Christus nennen. Weil Gott das Heil aller Menschen will und weil er dieses Heil durch die unüberbietbare Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus schenkt, gibt es kein Heil an Christus vorbei. Deshalb muss auch in den nicht-christlichen Religionen durch Christus Heil erreichbar sein“<sup>46</sup>.

Die Kirche muss und darf vor der Welt, vor den Menschen der nicht-christlichen Religionen das Heilshandeln, die Herrlichkeit und die endgültige Herrschaft Gottes verkünden und bezeugen, damit die Menschen darauf ihre Glaubensantwort geben und noch mehr umkehren können. Darin liegt der Sinn der Mission<sup>47</sup>. Die missionierende Kirche hat darzustellen, dass die Offenheit und Nähe Gottes zu den Menschen in Jesus Christus wesentlich deutlicher und verbindlicher ist als in den anderen Religionen<sup>48</sup>. Der „anonyme Christ“ kann und soll zu einem deutlicheren Erfassen der immer noch größeren Heilzusage an ihn gelangen. Zur Aufgabe der missionierenden Kirche gehört es damit, solche echten Entscheidungssituationen zu ermöglichen<sup>49</sup>.

<sup>43</sup> Vgl. Bürkle, Der christliche Anspruch, 88

<sup>44</sup> Vgl. Bürkle, Der christliche Anspruch, 101

<sup>45</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 92

<sup>46</sup> Rahner, Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen, 145

<sup>47</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 93f

<sup>48</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 101

<sup>49</sup> Vgl. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, 103f

Die Kirche ist somit nicht „die exklusive Gemeinschaft der Heilsanwärter“, sondern eher der „geschichtlich greifbare Vortrupp“ für das, was Gott an den Menschen wirkt, die Gemeinschaft derer, „die ausdrücklich bekennen können, was sie und die anderen zu sein hoffen“<sup>50</sup>.

### 3. 1. 8. Bezug zu Schwarz-Afrika

Wenn wir heute diese Theologie auf Schwarz-Afrika beziehen, dann müssen wir bedenken, dass es für die meisten Afrikaner bis vor kurzem undenkbar war, einerseits schon rein äußerlich mit dem Christentum konfrontiert zu werden und dann auch andererseits subjektiv aus ihrer angestammten Religion austreten zu können<sup>51</sup>. Aber selbst wenn die äußere Begegnung mit dem Christentum und der gesellschaftlich mögliche Austritt aus der traditionellen afrikanischen Religion gegeben sein sollten, kann man noch nicht beurteilen, ob die innere Möglichkeit für ein Christwerden angesichts des Kolonialismus und vor allem der Sklaverei, der unafrikanischen und kaum inkulturierten Form des weitgehend europäischen Christentums bestanden hat. Auch heute muss man die traditionelle afrikanische Religion trotz der weltweiten Informationsströme als legitime und für sehr viele Afrikaner von Gott vorgesehene Heilswege anerkennen, da auch heute das Christentum und die Christen nicht immer so überzeugend leben, dass ein Nicht-Christ sich unbedingt verpflichtet und im Gewissen gedrängt fühlen müsste, ausdrücklich der Kirche beizutreten.<sup>52</sup>

### Zusammenfassung

Gott wollte und will mit allen Menschen den Weg zum endgültigen Heil gehen. Er hat allen Menschen die Fähigkeit gegeben, seine Ansprache zu erfassen und so zu antworten, wie es die menschliche Existenz ermöglicht. Das geschah und geschieht meistens in einer nicht-christlichen Religion. Deshalb müssen auch diese Religionen als Heilswege von Gott gewollt sein. Letztlich geschieht das Heil durch Jesus Christus auch außerhalb der verfassten Kirche. Es ist gut, dass es nicht-christliche Religionen gibt, weil sie das Christentum zur größeren Universalität verhelfen und den christlichen Glauben klarer erkennen lassen können. Die christliche

<sup>50</sup> Vgl. Rahner, Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen, 156, 158

<sup>51</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 14

<sup>52</sup> Um die auch in quantitativer Hinsicht wichtige Aufgabe der Universalität der Religionen gerade auch in Schwarz-Afrika zu demonstrieren, sei die folgende Übersicht hier angebracht.

	1965	1970	1980	1990	2000
Muslime	62	70	92	120	157
Christen insgesamt	75	97	146	226	351
- Röm.-kath. Christen	34	45	71	112	175
- Evangelische Christen	21	29	45	70	110
- Orthodoxe und Kopten	13	14	17	23	32
- Afrik. unabhängige Kirchen	7	9	13	21	34
Traditionelle afrik. Religionen	104	104	113	112	91
Bevölkerung Gesamt-Afrikas	304	346	449	587	768

Vgl. Rzepkowski, Lexikon der Mission (1992), 19

Kirche und Mission hat nicht in erster Linie den Auftrag, Seelen zu retten, die sonst verloren gingen, sondern stellvertretend den Heilsplan Gottes zu verkünden und darzustellen. Sie soll die Nicht-Christen in überzeugender Weise vor die Entscheidung stellen, die jeweils größere Heilzusage Gottes durch Jesus Christus anzuerkennen.

### 3. 2. „Im Dialog der Religionen leben“

Panikkar und Knitter beteiligen sich an der Theologie der Religionen durch Beiträge, die grundsätzlich über die bisher dargestellten Positionen hinausgehen, und zwar in dem Sinne, dass sie die nicht-christlichen Religionen dem Christentum im Grunde gleichstellen. Diese beiden Autoren mögen exemplarisch für eine solche theologische Position stehen. Um diese zu verdeutlichen, stellt Panikkar die möglichen Beziehungen des Christentums zu den anderen Religionen in vier „Grundhaltungen“ dar<sup>53</sup>. Drei von ihnen sollen skizziert werden, da sie in den Religionsbüchern mehr oder weniger deutlich anzutreffen sind.

Die erste Grundhaltung, die ein Christ den nicht-christlichen Religionen gegenüber einnehmen kann, nennt Panikkar „*Ausschließlichkeit*“<sup>54</sup>. Der Christ hält nur seinen Glauben für wahr, andere sind mehr oder weniger falsch. Da es nur *eine* Wahrheit geben kann, müssen die Aussagen der anderen Religionen insoweit falsch sein, als sie denen des Christentums widersprechen. Andere Religionen können höchstens Teilerkenntnisse oder Teilwahrheiten haben, und sie können in Abstufungen näher oder entfernter zur eigentlichen Wahrheit stehen. Das Mitglied einer nicht-christlichen Religion kann subjektiv der Wahrheit näher stehen als man es objektiv von seiner Religion sagen muss.

Diese Position korrespondiert mit dem oben dargestellten missionarischen „Akkomodationsmodell“ (vgl. S. 188) und war bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil die vorherrschende Theologie. Konsequenzen dieser Glaubenshaltung können Triumphalismus, Intoleranz und Verachtung des Andersgläubigen sein.

Die zweite Grundhaltung gegenüber nicht-christlichen Religionen umschreibt Panikkar mit „*Einschließlichkeit*“. Diese Haltung besteht in der Überzeugung, dass in allen Religionen Gutes und echte Werte enthalten sind („*Logoi spermatikoi*“)<sup>55</sup>. Diese werden nicht nur entdeckt und anerkannt, sie werden auch dem Christentum *angeeignet*, etwas negativ ausgedrückt vereinahmt. Die fremde Religion mit ihren positiven Werten ist auf dem Wege zur vollen Wahrheit des Christentums. Sie kann schon etwas verwirklicht haben, was auch zum Christentum gehört, in ihm angelegt, aber leider noch nicht ausgereift ist. Der Christ hat zwar im Kern die volle

<sup>53</sup> Vgl. Panikkar, *Der neue religiöse Weg*, 19ff

<sup>54</sup> Vgl. Panikkar, *Der neue religiöse Weg*, 19-21

<sup>55</sup> Vgl. Panikkar, *Der neue religiöse Weg*, 21-24

Wahrheit, die anderen haben Teilwahrheiten; aber er ist dankbar, bereichert zu werden.

Diese Haltung passt zum „Erfüllungsmodell“ (vgl. S. 188). Mit einer solchen Glaubenshaltung kann der Christ tolerant und offen für die nicht-christlichen Religionen, gleichzeitig auch treu dem eigenen Glauben gegenüber sein. Es besteht aber auch die Gefahr der Überheblichkeit, da er selber ja im Besitz der umfassenden Wahrheit ist; er hat den Schlüssel dazu, die anderen Religionen zu bewerten und ihnen einen Platz in einer geringeren oder weiteren Distanz zur umfassenden Wahrheit des Christentums zuzuweisen.

Mit der Glaubenshaltung der „*Durchdringung*“ benennt Panikkar die Überzeugung, dass kein Glaube und keine Religion unbetroffen von den anderen Religionen ist<sup>56</sup>. Jeder Glaubende ist im Glauben der anderen enthalten, die andere Religion ist in der eigenen anwesend. Ein solcher Mensch ist besonders offen für Ergänzungen und Bereicherungen des eigenen Glaubens, ohne vor den Menschen anderer Religionen den endgültigen Wahrheitsanspruch zu behaupten. Diesen Menschen ist vielmehr wichtig, die eigene Religiosität vor dem Hintergrund einer anderen besser zu verstehen, sich ergänzen und bereichern zu lassen und doch normalerweise in der angestammten Religion zu bleiben. Es geht um Durchdringung und Bereicherung ohne Verluste, um Vertrauen, Verständnis, Zusammenarbeit und aktive Offenheit.

Eine Gefahr bei dieser Grundhaltung besteht darin, dass ein solcher Mensch sich überall das Passende und ihm Genehme herausuchen, das Nicht-Genehme getrost beiseite schieben und sich eine Privatreligion zurechtbauen kann. Eine aktive Missionierung ist meines Erachtens bei dieser Glaubenshaltung nicht sehr sinnvoll.

Panikkar macht jedoch deutlich, dass er selbst von der letztgenannten Grundhaltung als der richtigen überzeugt ist, was schon durch den Untertitel „Im Dialog der Religionen leben“ angezeigt wird.

### 3. 3. Befreiungstheologie der Religionen

Noch einen Schritt weiter zur Gleichwertigkeit aller Religionen einschließlich des Christentums geht Knitter. Ähnlich wie die vorgenannten drei Grundhaltungen nach Panikkar erinnert auch Knitter an die grundsätzlichen Positionen, die die katholische Theologie in ihrem Verständnis der nicht-christlichen Religionen eingenommen hat bzw. einnimmt<sup>57</sup>. Da ist zuerst die *Ekklesiozentrik*, das bedeutet, außerhalb der Kirche ist kein Heil; ohne die Kirche ist kein Heil. Des Weiteren nennt Knitter die *Christozentrik* d. h. Christus ist in allen Religionen anwesend und steht über ihnen. Als dritte Grundhaltung wird die *Theozentrik* genannt: Nicht Christus, schon gar nicht die Kirche, sondern einzig Gott selbst ist das Zentrum.

<sup>56</sup> Vgl. Panikkar, Der neue religiöse Weg, 26-29

<sup>57</sup> Vgl. Knitter, Katholische Religionstheologie am Scheideweg, 63-69

Knitter meint, Rahner, Schlette und andere Theologen sowie das Konzil seien von der ersten zur zweiten Stufe gegangen; heute müsse man zur dritten gehen. Die „Verstehensweise, die Christus nicht als Gegensatz zu anderen Religionen oder als in ihnen anwesend begreift, ihn aufgrund seiner normativen Bedeutung vielmehr über die anderen Religionen stellt, diese Vorstellung ist meiner Meinung nach Allgemeingut heutiger Theologen geworden“.<sup>58</sup> Der notwendige Dialog der Religionen in der immer stärker zusammenwachsenden Welt könne aber auf dieser Basis nicht wirklich weitergeführt werden, wenn eine Seite - das Christentum - sich letztlich doch über die anderen stelle und ihr Wahrheitsmonopol behalten wolle; wenn die nicht-christlichen Religionen letztlich doch ohne Christus unzureichend seien; wenn Christus doch einzigartig und unentbehrlich sei. Vielmehr müsse, so meint Knitter, Christus in Gemeinsamkeit mit anderen Religionsstiftern gesehen werden. Die anderen Religionen seien von Christus unabhängige und eigenständige Wege zum Heil. „Gott (hat) wahrscheinlich mehr zu sagen und zu tun, als was in Christus offenbart wurde.“<sup>59</sup> Andere Offenbarer sind ebenso wichtig wie Jesus Christus; dieser ist nicht endgültig und normativ, sondern nur paradigmatisch. Man soll auch nicht den historischen Jesus mit dem Christus, dem Logos Gottes vollständig identisch setzen. „Der Christus bzw. Logos (geht) über den historischen Jesus hinaus. Christus (kann) so auch in anderen religiösen Traditionen und historischen Gestalten in Erscheinung treten.“<sup>60</sup> Gott hat, schreibt Knitter, durch Jesus Christus gesprochen, aber *nicht nur durch ihn*.

Knitters Folgerung aus diesen Gedanken besteht in dem Vorschlag, die Religionstheologen sollten sich mit den Befreiungstheologen zusammentun und eine „Befreiungstheologie der Religionen“ entwerfen. Dazu müssten sie gemeinsam die „bevorzugte Option für die Armen“ aufnehmen und gemeinsame Sorge um die Armen, Unterdrückten und Zu-kurz-Gekommenen zum Kern ihrer Theologie machen. Die oben erwähnte *Theozentrik* soll wiederum überwunden werden zugunsten einer *Soteriozentrik*. Entscheidend sei nicht mehr der theologisch richtige Glaube an Jesus Christus, die *Orthodoxie*, sondern was die einzelnen Religionen zur Befreiung und zum umfassenden Heil der Menschen beizutragen imstande sind, also die *Orthopraxis*. „Mit Hilfe einer solchen ethischen Hermeneutik finden die Theologen möglicherweise Gründe, die Christus als den einzigartigen und normativ gültigen Befreier bestätigen können.“<sup>61</sup>

Hier stellen sich einige Fragen ein: Wer definiert Freiheit, Solidarität, Menschenwürde, Menschenrechte u. ä.? Befreien Kastenwesen, Todesstrafe für Verbrecher, der Vorrang des Clans, die Polygamie, die Gleichstellung von Mann und Frau, die Demokratie, die Meinungsfreiheit usw. die Menschen oder genau das Gegenteil von all dem? Haben nicht viele Religionen völlig konträre Auffassungen über solche Befreiungen? Wegen der Unmöglichkeit, diese und

<sup>58</sup> Knitter, Katholische Religionstheologie am Scheideweg, 65

<sup>59</sup> Knitter, Katholische Religionstheologie am Scheideweg, 65

<sup>60</sup> Knitter, Katholische Religionstheologie am Scheideweg, 66; hier im Anschluss an Panikkar

<sup>61</sup> Knitter, Katholische Religionstheologie am Scheideweg, 68

ähnliche Fragen weltweit und einheitlich zu beantworten, kann es sicherlich auf absehbare Zeit keine „Befreiungs-Theologie der Religionen“ geben. Der Christ hat meines Erachtens auch nicht das Recht, Jesus Christus als Fundament seines Glaubens und seines ethischen Handelns mit dem unverzichtbaren Primat der Liebe so sehr zu relativieren, dass Jesus Christus nur noch als einer neben mehreren Anderen wichtig ist, wie Knitter das zu tun scheint. Ein letzter Einwand soll dahin gehend geäußert werden, dass die größere oder geringere Sündhaftigkeit der gläubigen Mitglieder einer Religionsgemeinschaft nicht über die Wahrheit Gottes das Urteil fällen kann (vgl. S. 202) .

### 3. 4. Inspiration schriftlicher und mündlicher Überlieferungen außerhalb des Christentums

Die bisher skizzierten Gedankengänge wurden z. B. von Gispert-Sauch, Vempeny und L. Boff auf die Frage hin konkretisiert, ob es in den nicht-christlichen Religionen göttlich inspirierte Texte geben kann. Am Beispiel der Inspiration soll das bisherige Fundament des grundsätzlich allgemeinen und allumfassenden Heilswillens Gottes und damit die Theologie der Heilsgeschichte weitergeführt werden<sup>62</sup>. Dieses Thema ist hier auch deshalb wichtig, weil in den Religionsbüchern mehrere Gebete aus der afrikanischen Religion dargeboten werden.

Ein eher enges Verständnis von Inspiration lautet: „Einige Schriften [...] sind Vehikel von Gottes [...] Wort. [...] Gott spricht zu Menschen durch *geschriebene* menschliche Worte in einer solchen Weise, dass wir [...] überzeugt und autoritativ erklären können: Das ist Gottes Wort.“<sup>63</sup> Diese Definition scheint insofern eng, als die Inspiration auf das geschriebene Wort eingegrenzt wird. Warum soll Gottes Anrede nicht vor der Verschriftlichung auch schon inspiriert gewesen sein, zumal die meisten als inspiriert anerkannten Texte eine mehr oder weniger lange mündliche Tradition durchlaufen haben?

Mit dieser Frage befasst sich Vempeny, ob nicht nur Texte in nicht-biblischen Schriften, sondern auch mündliche Traditionen, die noch nicht Schrift geworden sind, im christlichen Sinne als inspiriert gelten können. Vempenys Gedanken könnte man folgendermaßen zusammenfassen: Mit „nicht-biblischen Schriften“ sind in diesem Zusammenhang die Bücher und mündlichen Texte gemeint, die von der jeweiligen Religion als heilig, grundlegend, kanonisch oder als im Prozess der Kanonisierung begriffen angesehen werden. In vielerlei Hinsicht sieht Vempeny die Inspiriertheit dieser schriftlichen und mündlichen Texte analog zum Alten Testament: die lange mündliche Tradition vor der Schriftwerdung, die spätere Kanonisierung, die unterschiedliche Dichte des Gotteswortes, die Zentrierung der jüdischen Religion um diese Schriften u. ä. Es ist dabei nicht notwendig für das Inspiriertsein, dass alle Teile gleichermaßen inspirierende

<sup>62</sup> Nach Gabel, Inspirationsverständnis im Wandel

<sup>63</sup> Gabel über Gispert-Sauch, Inspirationsverständnis im Wandel, 287

Wirkungen auf die Leser bzw. Hörer hatten oder haben. Bruchstückhaftes und Unvollendetes widersprechen nicht dem möglichen Inspiriert- sein eines Textes<sup>64</sup>. „Inspiriertheit“ und „inspirierende Kraft“ sind zweierlei. Folglich müssen laut Vempeny wesentliche Elemente der mündlichen und schriftlichen, der grundlegenden, öffentlich und verbindlich gewordenen überlieferten Texte einer Religion von Gott gewollt, mitbegründet, mitverfasst und mitverursacht, d. h. inspiriert sein.

An dieser Position Vempenys kann meines Erachtens nicht ganz überzeugen, dass ein inspirierter Text unbedingt öffentlich und verbindlich sein muss. Diese Elemente können ein Inspiriertsein anerkennen. Aber auch ohne die Anerkennung durch eine Glaubensgemeinschaft könnte ein Text inspiriert sein, wenn man der folgenden Argumentation von L. Boff folgt.

### **Der Anruf Gottes an jeden Menschen und dessen Antwort**

Boff möchte die Inspiration so erklären, dass Fehler in den heiligen Schriften der Juden und Christen theologisch denkbar sind, dass der normative Anspruch und die Einzigartigkeit der Bibel erhalten werden und dass gleichzeitig eine Inspiration in außerchristlichen heiligen Schriften denkbar ist.

Es werden von Boff einige grundlegende Parallelen außerchristlicher heiliger Schriften mit der Bibel angeführt: Die Menschen erfahren sich als von außen angesprochen und angerufen; sie wissen sich zum Verkündigen und Handeln gesandt<sup>65</sup>. Man kann das z. B. mit Moses, mit den Propheten, mit den Jüngern Jesu, mit Paulus und Jesus selbst vergleichen.

Kern der gesamten Argumentation Boffs ist der Glaube der Christen an einen sich offenbarenden Gott, der alle Menschen retten will, dem gemäß der alle Menschen umfassende Heilswille Gottes. Deshalb will Gott sich auch allen Menschen offenbaren und mit ihnen in Kontakt sein. In allen Religionen „ereignet sich eine Kommunikation Gottes mit den Menschen“<sup>66</sup>. Dazu ist der Mensch ein Hörender und auf Transzendenz hin angelegt. Betrachtet man die nicht-christlichen Religionen und ihre Mitglieder, dann kann man sagen, dass sie in vielerlei Hinsicht gute Hörer waren und sind; dass sie vor allem da, wo Liebe gepredigt und gelebt wird, auf den Anruf Gottes positiv geantwortet haben<sup>67</sup>.

Laut Boff wird also in den heiligen Schriften der jüdischen und der christlichen Religion sowie auch in denen der nicht-christlichen Religionen wegen des umfassenden Heilswillens Gottes sein Anruf an die Menschen deutlich, ebenso aber auch schon die Antwort der Menschen auf diesen Anruf. „Die Geschichte der Religionen und Kulturen ist die Geschichte der unterschied-

<sup>64</sup> Vgl. Gabel über Vempeny, Inspirationsverständnis im Wandel, 280-286

<sup>65</sup> Vgl. Gabel, Inspirationsverständnis im Wandel, 271

<sup>66</sup> Gabel über Boff, Inspirationsverständnis im Wandel, 272f

<sup>67</sup> Vgl. Gabel über Boff, Inspirationsverständnis im Wandel, 272f



lichen, teils positiven, teils negativen Antworten auf dieses Angebot.“<sup>68</sup> Äußerst wichtig ist die theologische Position Boffs, dass die heiligen Schriften nicht den Anruf Gottes an sich, sondern die *Antwort des Menschen* beinhalten, *in der der Anruf Gottes enthalten ist*. „Das Wort Gottes ist in die menschliche Antwort eingegangen.“<sup>69</sup> Die Antwort des Menschen ist aber nie vollkommen, sie ist mehr oder weniger nah am Willen Gottes, sie drückt den Anspruch Gottes mehr oder weniger dicht und überzeugend aus, sie ist nie ganz angemessen. Das Wort Gottes ist unfehlbar, nicht aber die menschliche Antwort.

Die Antwort der Menschen kann sich entwickeln, verbessern, kann unangemessene und fehlerhafte frühere Antworten übertreffen und reinigen<sup>70</sup>. Neue Erfahrungen mit Gott, z. B. der Hebräer am Schilfmeer oder der Exiljuden in Babylon, konnten die bisherigen Antworten und den dazu gehörenden Glauben auf eine höhere Stufe stellen.

Die Besonderheit des Ersten Testaments besteht nach Boff darin, dass es die Antworten eines ganzen Volkes beinhaltet; dass eine sehr weitgehende Entwicklung zu erstaunlicher Höhe stattfand; dass das Volk Israel sich immer vom Anruf Gottes her verstanden hat; dass, gesehen vom NT her, die atl. Schriften sehr nahe an das Christusereignis heranreichen.

Die Einzigartigkeit des Zweiten Testaments liegt darin, dass in ihm das Christusereignis ausgesprochen wird. Das Angebot Gottes an die Menschen durch den Gott-Menschen Jesus Christus kann - aus der Sicht Boffs und des glaubenden Christen - nicht überboten und deutlicher werden. Die Antwort des Menschen Jesus von Nazareth erreicht den Höhepunkt möglicher menschlicher Antworten. Deshalb können diese Anrede und diese Antwort als Maßstab dafür genommen werden, wie nah andere heilige Schriften am Wort und am Willen Gottes sind. „Die Schriften des NT sind die Antworten der Urgemeinde auf das Ineinander von Angebot Gottes und menschlicher Antwort im Gott-Menschen Jesus Christus. Darin besteht ihre Besonderheit.“<sup>71</sup>

Für unser Thema ist es wichtig, die Kanonisierung der Schriften von der Inspiration zu unterscheiden. Inspiriert sind nach Boff alle Texte, die uns Christus näherbringen, sie müssen nicht auch kanonisch sein. Christus und damit Gott näherbringen können uns aber auch viele Texte der nicht-christlichen Religionen, wenn sie vor allem die Liebe Gottes zu den Menschen darlegen, das Vertrauen des Menschen in Gott, die Allmacht des Schöpfergottes, die notwendige Liebe der Menschen untereinander<sup>72</sup>.

Fazit: Meines Erachtens sind diese Gedankengänge sehr schlüssig, wenn man den drei grundlegenden, theologischen Annahmen Boffs folgen kann: 1. der allumfassende Heilswille

<sup>68</sup> Gabel, Inspirationsverständnis im Wandel, 273

<sup>69</sup> Gabel, Inspirationsverständnis im Wandel, 274

<sup>70</sup> Vgl. Gabel, Inspirationsverständnis im Wandel, 274f

<sup>71</sup> Gabel, Inspirationsverständnis im Wandel, 275f

<sup>72</sup> Vgl. Gabel, Inspirationsverständnis im Wandel, 276f

Gottes; 2. dass in allen heiligen Schriften der Anruf Gottes an den Menschen mit dessen Antwort verbunden ist; 3. dass der Mensch die Antwort in seiner Freiheit und Gebrechlichkeit sowie in seiner historischen und gesellschaftlichen Situation mehr oder weniger angemessen gibt und gegeben hat. Diese Argumentation kann uns helfen, einige Aussagen der traditionellen afrikanischen Religion, ob aufgeschrieben oder mündlich überliefert, als mehr oder weniger deutlich inspiriert anzuerkennen, so vielleicht auch das folgende Bekenntnis aus Afrika.<sup>73</sup>

In the beginning was god,  
Today is God,  
Tomorrow will be God.  
Who can make an image of God?  
He has no body.  
He is as a word which comes out of your mouth.  
That word! It is more,  
It is past, and still it lives!  
So is God.

---

<sup>73</sup> Mbiti, Concepts of God in Africa, 23

## 4. Theologie der Religionen in den Religionsbüchern

### 4.1. Überblick

<i><b>Titel</b></i>	<i><b>Jg.</b></i>	<i><b>S.</b></i>	<i><b>Stichworte zum Inhalt</b></i>
<i>Zielfelder 5/6</i>	75	6f	<i>Zitate aus Jes 60,3-5: Alle versammeln sich und kommen zu dir [...] die Schätze der Völker kommen zu dir... Apg 17,22-29: Areopagrede des Apostels Paulus</i>
<i>Kommentar</i>			<i>keine Angaben</i>
<i>Treffpunkt</i>	77	37	<i>Konzilstext aus Nostra aetate 2: Klugheit, Liebe, Gespräch, Werte, Verständnis, Respekt, Schuld, Gewissen, Suche, Liebe Gottes, ewiges Heil, Verherrlichung Alle Menschen haben das Bewusstsein, von höheren Mächten abhängig zu sein. Dank, Bitte [...]</i>
<i>Botschaft des Glaubens</i>	79	46f	<i>Konzilstext aus Nostra aetate 2; den Sinn der fremden religiösen Handlungen verstehen; Respekt; Gewissen,; Heil; religiöses Bewusstsein; Abhängigkeit; Dank und Bitte</i>
<i>Religionsbuch für die Hauptschule 5</i>	80	32	<i>Konzilstext aus Nostra aetate 1, 2</i>
<i>Lehrerhandbuch</i>	82	49f	<i>keine Aussagen zu dem Konzilstext</i>
<i>Religionsbuch für die Hauptschule 9</i>	82	60	<i>Auch die Naturreligionen geben Halt und Wegweisung.</i>
<i>Lehrerhandbuch</i>	87	62	<i>sehr positive Aussagen zu den nicht-christlichen Religionen und zur Stellung der Christen zu ihnen; in Bezug auf Schwarz-Afrika werden keine Aussagen gemacht.</i>
<i>Mitten unter euch 5/6</i>	82	34	<i>Konzilstext aus Nostra aetate 1: Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, Sinn und Ziel des Lebens, Leid, Tod Gericht, das unsagbare Geheimnis unserer Existenz [...] nicht in der Ausgabe von 93</i>
<i>Unterrichtshilfen</i>	85		<i>keine Aussagen zu dem Konzilstext, kein Beispiel aus Schwarz-Afrika</i>

<i>Zeichen der Hoffnung</i> 9/10 <i>Grundfassung</i>	82	195  198  198	<i>Konzilstext aus Nostra aetate 1: „Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort ...“</i>  <i>Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen</i> <i>3 mögliche Positionen im Verständnis der nicht-christlichen Religionen und die Folgerungen daraus</i>  <i>Konzilstext aus Nostra aetate 2: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.“</i>
<i>Mitten unter euch 7/8</i>	83 86	215	<i>Konzilstext aus Lumen Gentium 16: Die nicht-christlichen Religionen sind verschieden auf das Volk Gottes hingeeordnet. Gott ist ihnen nicht fern.</i>
<i>Mitten unter euch 7/8</i>	95	169	<i>Jede Religion hat eigene Wege und Formen, die Menschen zu Gott zu bringen.</i>
<i>Kommentar</i>			<i>keine Angaben zu diesem Thema</i>
<i>Wege der Freiheit 8</i>	86	110	<i>Die meisten Religionen kommen aus dem Nachdenken des Menschen; Juden, Christen und Moslems haben eine göttliche Offenbarung.</i>
<i>Religionsbuch für das</i> 9./10. Schuljahr	91	239  240 241 242  243	<i>Gehen uns fremde Religionen etwas an? Wir sollen sie verstehen; sie enthalten Kostbarkeiten.</i>  <i>Das Doppelgesicht der Religionen, auch des Christentums</i>  <i>Die anderen und sich selbst besser verstehen</i> <i>Konzilstext aus nostra aetate 2;</i>  <i>Weltgespräch der Religionen</i>  <i>3 mögliche Positionen im Verständnis der nicht-christlichen Religionen und die Folgerungen daraus</i>
<i>Kommentar</i>		224 ff	<i>weitere Informationen zu diesem Themenbereich</i>
<i>Treffpunkt RU 7/8</i>	91	168	<i>Was allen Religionen gemeinsam ist; Konzilstext aus Nostra aetate 1,2</i>  <i>Synodentext: „dass sie (die Christen) die nicht-christlichen Religionen und ihre Kulturen mit mehr Mitgefühl und Toleranz studieren, damit sie das Gute finden, das in ihnen ist.“</i>

Kommentar	95	156 ff	Es werden die Positionen der Theologie der Religionen dargelegt.  Zu Schwarz-Afrika und zur afrikanischen Religion wird nichts gesagt.
-----------	----	-----------	--

Wenn man die in Frage kommenden Beispiele betrachtet, fallen folgende Dinge auf: Insgesamt gibt es nur wenige Textstellen (ca. 16 in 11 Büchern der Sekundarstufe I), die sich mit der theologischen Frage befassen, wie der Christ sich zu den nicht-christlichen Religionen stellen soll. Dabei kommt die afrikanische Religion explizit, etwa als Beispiel, nicht vor, die sog. Naturreligionen 1 mal. Konzilstexte werden 8 mal angeführt, meistens aus *Nostra aetate*. In den Büchern „Mitten unter euch“ findet man einerseits das abnehmende Interesse an diesem Thema, andererseits auch das Bestreben, in einem Schülerbuch nicht nur offizielle Texte zu zitieren. Die Heilige Schrift wird nur 2 mal in einem Buch zitiert; der ntl. Text aber eher in Richtung Mission als in der Absicht, eine fremde Religion zu verstehen und positiv anzuerkennen.

#### 4. 2. Bibelzitate

##### **Jes 60, 3-5**

##### **Zielfelder 5/6 (1975, S. 6f)**

Diese Perikope stammt vom Deuterocesaja oder einem seiner Schüler. Er will den Heimkehrern aus dem Exil Trost und Hoffnung zusprechen<sup>1</sup>. Die Völker bringen ihren Reichtum zum Zion, zu Jahwe. Wenn nun fremde Völker bzw. Menschen mit ihren Gaben zum Zion kommen, dann kann gemeint sein, dass fremde Religionen reich und wertvoll sind und die Menschen Israels sich darüber freuen. Da die christliche Liturgie diese Jesaja-Stelle in die Feier der „Erscheinung des Herrn“ aufgenommen hat und sie mit den Geschenken der drei Sterndeuter in Verbindung bringt, bekommt sie einen erweiterten Sinn. Man kann jetzt deuten: Die nicht-christlichen Religionen bringen ihren Reichtum in die Kirche oder zumindest in die Gottesherrschaft ein. Die Religionen, nicht nur die Kulturen, sind also kostbar. Diese Interpretation wird durch die Gestaltung der Schülerbuchseite nahe gelegt, da sie zahlreiche Bildchen auch aus nicht-christlichen Religionen diesem und dem folgenden Text zuordnet.

##### **Apg 17, 22-29**

##### **Zielfelder 5/6 (1975, S. 6f)**

„Was ihr verehrt, verkündige ich euch. [...] Keinem von uns ist er (Gott) fern. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Wir sind aus seinem Geschlecht.“ Dieses ist eine häufig zitierte Bibelstelle, um die positive

<sup>1</sup>Vgl. Neue Jerusalemer Bibel. Kommentar, 1103

*Wertung einer nicht-christlichen Religion durch Paulus bzw. Lukas zu dokumentieren, obwohl Paulus häufiger tendenziell das Gegenteil geschrieben hat (vgl. S. 155f). Dennoch zeigt die Rede des Apostels in Athen auch für die Schüler, dass nach der Aussage der heiligen Schrift die Menschen fremder Religionen nicht einfach schlecht und voller Irrtümer sind. Besonders das in Ansätzen bereits entwickelte monotheistische Gottesbild könnte diese Menschen dem christlichen Glauben sehr nahe bringen, was zu einem großen Teil auf Schwarz-Afrika übertragbar ist. Wenn die damaligen Griechen wie alle Menschen „in Gott“ leben, dann können sie auch von ihm/mit ihm gültige und relevante Glaubenserfahrungen gemacht und an andere Menschen weitergegeben haben. Dieser Text widerspricht somit der Auffassung, die nicht-christlichen Religionen seien reines Menschenwerk (vgl. unten S. 218)*

### **4. 3. Konzilstexte**

***Botschaft des Glaubens*** (1979, S. 46f)

***Religionsbuch für die Hauptschule 5*** (1980, S. 32)

***Mitten unter euch 5/6*** (1982, S. 34)

***Zeichen der Hoffnung 9/10*** (1982, S. 195)

***Zeichen der Hoffnung, Grundfassung 9/10*** (1982, S. 198)

***Mitten unter euch 7/8*** (1983, 1986, S. 215)

***Halbfas, Religionsbuch 9/10*** (1991, S. 242)

***Treffpunkt RU 7/8*** (1991, S. 168)

*Schauen wir auf die drei verschiedenen Konzilstexte, die in neun Religionsbüchern abgedruckt sind. Am meisten wird aus Nostra aetate 1 die Aussage zitiert, dass die Menschen von ihrer jeweiligen Religion Antworten auf die Existenzfragen ihres Lebens erwarten. Ob die nicht-christlichen Religionen diese Erwartung erfüllen können, wird nicht gesagt. Die Religionsbücher bringen auch kein Beispiel dafür. Es wäre ein Leichtes zu zeigen, wie die afrikanische Religion z. B. im Bereich der Familie wesentliche Existenzfragen der Menschen beantwortet. Der Verdacht liegt nahe, dass diese Konzilsaussage indirekt ein wenig bestritten wird.*

*Als zweite Aussage wird zitiert, dass die Kirche nichts ablehnt, „was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (Nostra aetate 2); also die ausdrückliche Anerkennung, dass zumindest einiges wahr und heilig ist. Dabei ist bemerkenswert, dass die Aussage vom „Strahl der Wahrheit“, der „nicht selten“ auch die Menschen der nicht-christlichen Religionen erleuchtet hat, ausgelassen wurde. Vielleicht weil sie allzu herablassend klingt?*

*Im Zitat aus Lumen Gentium 16 steht die Aussage: „Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingeeordnet“. Es ist nicht klar, wer „diejenigen“ sind, die Menschen oder/und die Religionen. Dass die einzelnen Menschen, die nach ihrem Gewissen leben und offen sind für Gottes Anrede, auf Gott und das*

*Gottesvolk hingeordnet sind und so das Heil erlangen können, ist seit langem unstrittige Lehre der Kirche (vgl. S. 199). Ob auch die Religionen insgesamt als hingeordnet und unterwegs zum Gottesvolk gelten, ist unklar, was aber ziemlich wichtig ist. Denn es geht nicht nur um die Stellung des Schülers zu einzelnen Menschen aus einer anderen Religion, sondern auch um seine Stellung zu einer nicht-christlichen Religion. So spiegelt sich in einem Religionsbuch die Unklarheit der Konzilsaussage wider.*

*Nach der positiven Erwähnung der Juden und Muslime könnten sich die Afrikaner zurückgesetzt fühlen; denn „die anderen“ (Religionen) suchen zwar Gott, aber nur „in Schatten und Bildern“. Sie gehören anscheinend nicht zum Kreis derer, die Gott als Schöpfer anerkennen. „Gott ist ihnen nicht fern“, mehr auch nicht; wobei im Konzilstext noch steht, dass sie gerettet werden, was im Religionsbuch ausgelassen wurde.*

*Zusammenfassend kann man festhalten, dass zwar in einigen Religionsbüchern einige Sätze aus den Konzilsdokumenten zitiert werden, die die nicht-christlichen Religionen als positiv ansehen. Besonders gut werden in diesen Büchern die Religionen aber nicht behandelt; am besten wohl in „Botschaft des Glaubens“. Aber auch hier werden die nicht-christlichen Menschen als von Gott Geliebte dargestellt.*

*Die Religionen sind nach den Aussagen der Religionsbücher wohl nicht von Gott gewollt und auf dem Wege zu ihm. Die grundlegenden Gedanken z. B. von Rahner, Schlette, Boff wurden von den Autoren nicht aufgenommen bzw. akzeptiert.*

#### **4. 4. Theologische Bewertungen der nicht-christlichen Religionen**

##### **4. 4. 1. Religion als menschliche Erfindung**

**Wege der Freiheit 8** (1986, S. 60)

*In diesem Religionsbuch heißt es: „Die unterschiedlichen Gottesvorstellungen und Formen der Kulturen sind entstanden aus dem Nachdenken des Menschen über Natur und Kosmos, über sich selbst, über den Sinn des Lebens und der Welt. Das Christentum, das Judentum und der Islam besitzen in ihren heiligen Schriften eine Offenbarung Gottes“.*

*Am Vorausgehenden anknüpfend könnte man sagen: Offenbarung und damit auch Inspiration, die vorgängige Anrede Gottes an jeden Menschen, bevor dieser antworten kann, Gottes vorausgehende Liebe, die sich den Menschen mitteilen will, werden in diesen Sätzen auf Juden, Christen und Muslime beschränkt. Falls mit „Gottesvorstellungen“ das Zentrum der jeweiligen Religion gemeint ist und nicht etwa die individuelle Vorstellung der einzelnen Mitglieder einer Religionsgemeinschaft, werden alle anderen Religionen, besonders wohl die „primitiven“ (auf derselben Seite), zu menschlichen Denkgebäuden degradiert. Außerdem wird Offenbarung auf geschriebene Texte beschränkt. Von den Gedanken Rahners (Wenn also Gott das Heil aller Menschen will, dann muss Gott auch diese Art der Antwort des Menschen auf seinen Anruf hin*

in einer nicht-christlichen Religion gewollt haben), Schlettes oder Boffs (In allen Religionen „ereignet sich eine Kommunikation Gottes mit den Menschen“) ist hier nichts zu erkennen.

Es ist natürlich zu unterscheiden, ob christliche Theologie auch in den nicht-christlichen Religionen Gottes Anrede an den Menschen sieht oder ob z. B. die afrikanische Religion sich selber als von Gott geoffenbart erkennt. In einem christlichen Religionsbuch müsste das Erstere oder besser noch beides dargestellt werden, oder der Autor hat in diesem Bereich eine diametral andere Position.

#### 4. 4. 2. Religion als Halt und Wegweisung

**Religionsbuch für die Hauptschule 9** (1982, S. 60)

„Auch die große Gruppe der ‘Primitiven’ oder besser der ‘Naturreligionen’ kann ihren Angehörigen Halt und Wegweisung im Leben vermitteln.“<sup>2</sup> Die gesamte Seite über die verschiedenen Religionen ist einheitlich aufgebaut, da einmal über eine Religion das Ausbreitungsgebiet genannt wird, mal der Gründer, mal die Entstehungsregion und -zeit, mal Inhalte, ein andermal, dass die Zahl der Mitglieder unbekannt ist, mal Geschichtliches. Das alles hätte logischer und geordneter aufgebaut sein müssen und hätte auch über die Naturreligionen angegeben werden sollen. So hätte man zumindest einige äußere Merkmale, z. B. Zahlen, Kontinente/Länder, Entstehungszeiten erwähnen können.

Aber es wird von einer ihrer Funktionen gesprochen. In dieser Kurzform wird zwar etwas Richtiges ausgesagt, aber schon durch die Kürze und auch durch die inhaltliche Dürftigkeit klingt diese Aussage sehr herablassend. Es ist wohl nicht angemessen, so zu formulieren, wenn z. B. in Schwarz-Afrika viele Millionen Menschen seit vielen Jahrhunderten bis heute danach lebten und leben und - christlich theologisch gesprochen - das Heil erlangten.

Das passt nicht zu den äußerst positiven, allgemeinen Aussagen des Kommentars über die Religionen. Es ist zu bemängeln, dass die nicht-christlichen Religionen auch hier auf die Weltreligionen verengt werden.

#### 4. 4. 3. Jede Religion geht eigene Wege

**Mitten unter euch 7/8** (1995, S. 169)

„Jede Religion hat eigene Wege und Formen, wie sie die Menschen zu Gott hinbringen will“. Dieser Satz spricht in noch schwächerer Form dasselbe aus wie im vorigen Abschnitt beschrieben, wobei ganz allgemein auf „die Religionen“ abgehoben wird, um dann den Islam zu behandeln. „Jede Religion [...] will“. Genau genommen wird auch hier die vorrangige Initiative Gottes ausgeblendet.

---

<sup>2</sup> Religionsbuch für die Hauptschule 9, S. 60



Die Unterrichtshilfen<sup>3</sup> geben dazu keinen näheren Kommentar.

#### 4. 4. 4. Die anderen Religionen zu verstehen versuchen

**Botschaft des Glaubens** (1979, S. 46)

**Halbfas, Religionsbuch 9/10** (1991, S. 239, 241)

Es genügt nicht, die Unterschiedlichkeit der nicht-christlichen Religionen nur zu registrieren. Sie soll auch zumindest teilweise verstanden werden; der Sinn der oft fremdartigen religiösen Äußerungen sollte als wertvoll eingesehen und vielleicht als bereichernd für die Christen erfahren werden. Als Beispiele, die zu Schwarz-Afrika passen, werden hier der kultische Tanz und das Opfern von Erntegaben genannt.

Ein weiteres Motiv für das Verstehen der nicht-christlichen Religionen ist die christliche Mission. Der Missionar muss die geistigen und religiösen Fundamente der Menschen kennen, denen er die christliche Botschaft bringen möchte.

#### 4. 4. 5. Drei Positionen zu den nicht-christlichen Religionen

**Halbfas, Religionsbuch 9/10** (1991, S. 243 )

**Zeichen der Hoffnung, Grundfassung 9/10** (1982, S. 198)

**Zeichen der Hoffnung 9/10** (1989, S. 220)

<i>Halbfas, Religionsbuch</i>		<i>Trutwin, Zeichen der Hoffnung</i>
1. Alle Religionen sind wahr, sie sind nur verschiedene Wege zu Gott.		1. Alle Religionen sind gleichwertig. Sie sind unterschiedliche Wege zu Gott. Derselbe Gott hat nur verschiedene Namen. Mission ist deshalb überflüssig.
2. Ein anderer Gottesname beinhaltet auch ein anderes Gottesverständnis und andere Entwürfe von Mensch und Welt.		2. Alle nicht-christlichen Religionen sind falsch. Mission ist deshalb unentbehrlich.
3. Christus und die Kirche sind für alle da. Sie können nirgendwo fremd sein. Deshalb muss die Kirche missionarisch tätig sein.		3. Christen sollen die nicht-christlichen Religionen weder verurteilen noch kritiklos bewundern. Mission ist deshalb sinnvoll.

<sup>3</sup> Unterrichtshilfen zu Mitten unter euch 7/8

Die genannten zwei bzw. drei Bücher legen den Schülern diese drei möglichen Positionen vor, wie man als Christ zu den nicht-christlichen Religionen stehen könnte. Inhaltlich stimmen diese Positionen weitgehend überein. Dabei wird nicht festgestellt, was „richtig“ ist, sondern die Schüler/innen werden dazu motiviert, die angebotenen, denkbaren Möglichkeiten zu durchdenken. Das entspricht dem didaktischen Weg, dass Lehrer und Schüler eine gemeinsame Suchbewegung beginnen sollten (vgl. S. 19f).

Dieses Suchen wird im Halbfas-Buch besonders deutlich. Der Autor formuliert differenziert und nicht eindeutig zu einer bestimmten Antwort hinführend; diese ist schwierig zu erarbeiten. Man muss sich intensiv mit den Behauptungen auseinandersetzen und überlegen, was denn da gemeint ist, z. B. „andere Entwürfe von Mensch und Welt“. Die dritte Position soll vielleicht die vom Autor vertretene Synthese sein, die der Schüler aber nicht übernehmen muss. Inhaltlich enthält sie die Theologie des Konzils und der meisten Theologen. Sie führt hin zu einer der heutigen Zeit angemessenen und den jeweiligen Kulturen angepassten Missionspraxis.

Trutwin formuliert weniger offen. Er benennt und provoziert eindeutige Stellungnahmen: unentbehrlich, überflüssig, sinnvoll. Die dritte Position (in einem anderen Schrifttyp) signalisiert auch durch eine moderatere Formulierung die wahrscheinlich vom Autor gewünschte, ausgewogene Synthese. Diese wird auch durch die in dieser Arbeit angeführten Theologen und durch das Konzil weitgehend gestützt.

Beide Bücher signalisieren eine positive Bewertung der nicht-christlichen Religionen, allerdings ohne das an dieser Stelle zu begründen. Kein Autor aber deutet an, dass die nicht-christlichen Religionen von Gott gewollte Heilswege sind oder sein können.

#### **4. 4. 6. Das Friedensgebet in Assisi**

**Jahresringe 6** (1995, S. 95)

**Treffpunkt ru 7/8** (1991, S. 169)

**Jahresringe 8** (1987, S. 151)

**Zeichen der Hoffnung 9/10** (1989, S. 220)

**Mitten unter euch 9/10** (1996, S. 176)

**Wege der Freiheit 9/10** (1996, S. 111)

**Halbfas, Religionsbuch für Sekundarschulen 9/10** (1991, S. 241)

**Halbfas, Religionsbuch für Sekundarschulen 9/10, Lehrerhandbuch** (1997, S. 481)

In diesen 7 Religionsbüchern finden wir ein Foto von dem Friedensgebet in Assisi am 27. 10. 1986. Papst Johannes Paul II. hatte Vertreter der Religionen zu diesem gemeinsamen Gebet eingeladen. Es sollte die gemeinsame Sorge aller Religionen um den Frieden und die Möglichkeit des gemeinsamen Betens demonstriert werden.

Alle Religionsbücher bringen den gleichen Bildausschnitt, in dem der Papst in der Mitte steht. Links von ihm sitzen Vertreter asiatischer Herkunft, rechts Vertreter orthodoxer Kirchen.

*Nirgendwo ist ein Schwarzer zu erkennen, obwohl Halbfas in seinem Lehrerhandbuch schreibt: „Am 27. 10. 1986 kamen in Assisi [...] Vertreter der Religionen [...] bis zu den afrikanischen Stammesreligionen zum Friedensgebet zusammen.“ Fast wörtlich dasselbe schrieb die Herder Korrespondenz. Schon das „bis zu den ...“ signalisiert, dass die afrikanische Religion die unbedeutendste ist; und das, obwohl ihre Gläubigen an einen Schöpfergott glauben, der auch positiv in das Leben der Menschen eingreift, den sie also mit Überzeugung um Frieden bitten können, was bei einigen anderen Religionen ja umstritten war und ist<sup>4</sup>.*

*Die anderen Religionsbücher erwähnen nichts von der afrikanischen Religion. Einerseits wird also überall ein einseitiges Foto von einer einseitigen Sitzordnung veröffentlicht, das genau den Kern des Geschehens unterdrückt und keineswegs von der konziliaren Hochschätzung der Religionen zeugt, andererseits wird dieser Fehler in keinem Schülerbuch erwähnt; und schließlich übernehmen alle Religionsbuch-Autoren dieses defizitäre Foto.*

#### **4. 5. Inhaltliche Zusammenfassung der Theologie der Religionen in den Religionsbüchern**

*Die Schüler/innen müssen den Eindruck gewinnen, dass die nicht-christlichen Religionen insgesamt nicht besonders wichtig für die christliche Theologie und die Kirche sind; die afrikanische Religion ist belanglos und einer ausdrücklichen Erwähnung nicht wert. Die angeführten Bibelzitate und Konzilsaussagen sind treffend ausgewählt und passen gut zur afrikanischen Religion; diese wird aber nicht als Beispiel für die nicht-christlichen Religionen genutzt. Eine vorrangige Initiative oder gar eine Offenbarung Gottes in den nicht-christlichen Religionen wird nicht einmal als Möglichkeit oder Frage erwähnt. Von einigen Ausnahmen abgesehen, wird über die nicht-christlichen Religionen doch ziemlich herablassend geschrieben.*

#### **4. 6. Religionsdidaktische Einschätzung**

*Wie schon erwähnt, ist es bemerkenswert, dass die Bibel zum Thema „Religionen“ nur in einem Religionsbuch zitiert wird (Jes 60,3-5; Apg 17,22-29; vgl. S. 214). Es sind sicher zwei zentrale und fundamentale Texte über die Bewertung fremder Religionen aus dem Ersten und Zweiten Testament, aber auch solche, die das Problem, welchen theologischen Stellenwert diese Religionen haben, relativ einfach und deutlich lösen, so dass eigentlich gar keine Problematik für die Schüler/innen aufkommen muss. Um aber dennoch die Schwierigkeiten aufzuzeigen, sie vorläufig offen zu halten und sie nicht sogleich als unerheblich abzutun, könnte man auch andere Perikopen erwarten; solche, die nicht sofort eine glatte und selbstverständliche Antwort geben, weil sie eine nicht-jüdische bzw. nicht-christliche Religion bzw. deren Anhänger nicht so*

---

<sup>4</sup> Vgl. Herder Korrespondenz Heft 6, S. 556

positiv darstellen wie etwa die Rede des Paulus in Athen. Dabei könnte vielleicht eine korrelationsdidaktische kritische Auseinandersetzung in Gang gesetzt werden, wenn auch sperrige Bibelaussagen herangezogen werden, die die Schüler/innen nicht so ohne Weiteres akzeptieren wollen.

Obwohl es heute meistens schwierig ist, die Bibel in den Religionsunterricht zu holen, darf diese doch nicht fehlen, um nicht an den authentischen Grundlagen des christlichen Glaubenszeugnisses vorbei zu unterrichten. Deshalb könnte man bei diesem Thema etwas mehr aus der Bibel erwarten.

Im Kontext der Buchseiten können die angeführten Bibeltex te den Schülern zu der Erkenntnis verhelfen, dass die nicht-christlichen Religionen - christlich interpretiert - zwar nicht den Höhepunkt des Religiösen darstellen müssen, dass sie aber nicht schlecht und gänzlich falsch sein können, sondern von Gott angeregt und zumindest vorläufig gewollt sind. Aber es ist eher zu erwarten, dass die Schüler/innen nicht-christliche Religionen von vornherein relativ positiv sehen und der/die Religionslehrer/in mehr Mühe haben wird, die Sinnhaftigkeit von christlicher Mission zu verdeutlichen, wenn die nicht-christlichen Religionen positiv bewertet werden.

Ähnliches wie für die Bibelperikopen gilt didaktisch auch für die Konzilstexte. Auch sie fordern für sich allein genommen die Schüler/innen kaum heraus. Die Aussagen sind eindeutig, man kann sie eigentlich nur insgesamt ablehnen oder als selbstverständlich annehmen. Sie bringen Informationen über den christlichen Glauben und seine heutige Theologie. Das ist angemessen für einen Religionsunterricht bzw. eine Religionsstunde, in dem die Schüler/innen verstärkt lernen sollen, was die Kirche sagt. Will der Religionslehrer/die Religionslehrerin jedoch eher einen suchenden Weg im Unterricht gehen, muss er/sie sich lebensnahe Beispiele, für ältere Schüler/innen vor allem auch echte Grenzfälle (z. B. Polygamie) beschaffen. Wenn in diesem Bereich Korrelation zwischen der Lebenswelt der Schüler/innen und den nicht-christlichen Religionen gelingen soll, müssten Vertreter fremder Religionen in den Unterricht kommen; dann sollten vor allem die muslimischen Mitschüler/innen selbst zu Wort kommen. Es müssten auch die religiösen Erfahrungen der christlichen Schüler/innen mit ihnen ausgetauscht werden. Solche Gesprächserfahrungen und ebenso eventuelle Fernseh- und Reiseerfahrungen könnten vielleicht helfen und darauf vorbereiten, auch eine in Deutschland sehr selten anzutreffende Religion kennen und achten zu lernen. Auch eine Alternative, wie sie ja lange Zeit (Franz Xaver als Repräsentant) in der Kirche gültig war, nämlich dass ein Ungetaufter nicht endgültig gerettet werden kann, könnte der Religionslehrer/die Religionslehrerin in den Unterricht einbringen, wenn dieser offen sein soll.

Obwohl die oben zitierten Thesen (S. 218-220) die nicht-christlichen Religionen als ziemlich minderwertig umschreiben, könnten die entsprechenden Texte der Religionsbücher didaktisch dadurch fruchtbar gemacht werden, dass Gegen- oder ergänzende Positionen dazu gestellt werden, und zwar sowohl die Überzeugungen der direkt Betroffenen, denn diese sollen sich und

*ihren Glauben ja wiederfinden können, als auch positivere Sichtweisen christlicher Theologen. Meines Erachtens sollte man trotz der gebotenen Hochachtung vor den nicht-christlichen Religionen auch ihre Erlösungsbedürftigkeit an einigen Beispielen darstellen, z. B. an der Stellung der Mädchen und der Frauen in der afrikanischen Religion.*

*Die Schüler/innen werden die engen und selbstverständlich eindeutig erscheinenden Positionen kaum akzeptieren. Insgesamt bleiben die Aussagen über die nicht-christlichen Religionen ohne ein lebendiges, konkretes Beispiel aus dem afrikanischen Bereich. Hier können die Schüler/innen sich kaum ein realistisches Urteil bilden.*

Kurz: Die afrikanische Religion und Kultur wird bei dem Thema unseres Verhältnisses zu den nicht-christlichen Religionen als so belanglos angesehen, dass sie religionsdidaktisch nicht als für Schüler/innen überraschend, als potentiell das Christentum bereichernd, als wichtig für den Weltfrieden fruchtbar gemacht wird.

Diese angebliche Belanglosigkeit wird – vielleicht unbeabsichtigt – besonders deutlich im Foto vom Friedensgebet in Assisi. Da hier gerade nicht alle Religionen als gleichberechtigte Partner dargestellt werden und da nur eine Auswahl ihrer Vertreter ohne Afrikaner zu sehen ist, könnte dieses Bild vielleicht als Provokation den Schülern/innen vorgelegt werden.

## **5. Die traditionelle afrikanische Religion**

### **5. 1. Vorbemerkungen**

*So ähnlich wie Schwarz-Afrika der vergessene Kontinent ist, so scheint es auch der afrikanischen Religion innerhalb der Theologie zu ergehen. Dazu einige nicht repräsentative Beispiele.*

In dem Nachschlagewerk von Metz, Wulf (Hrsg.), Handbuch Weltreligionen, 1996, ist auf den Seiten 128-169 ein Kapitel „Stammesreligionen“ enthalten, auch der Ausdruck „Primärreligionen“ wird gebraucht. Alle Beispiele sind aus anderen Regionen der Welt genommen, keines aus Afrika. Auf einer Weltkarte wird fast ganz Schwarz-Afrika mit „Stammesreligionen“ belegt.

Im Lexikon der Religionen, <sup>1</sup>1987, <sup>3</sup>1996, von Waldenfels, Hans (Hrsg.), sind „Schwarz-Afrika“ oder „afrikanische Religion“ keine Stichworte; Afrika wird erwähnt unter „Traditionelle Religionen/Naturvölker“. (S. 671f)

Auf dem Konzil scheint das Thema bzw. der Teilbereich Schwarz-Afrika und afrikanische Religion so unwichtig gewesen zu sein, dass z. B. Otto Hermann Pesch in seinem Buch „Das Zweite Vatikanische Konzil“ nichts davon erwähnt. Weder „Afrika“ noch „afrikanische Religion“ noch etwa „Naturreligionen“ stehen als Stichworte im Sachverzeichnis. Sehr wohl stehen dort aber z. B. „Konfuzianismus“ und „Taoismus“. Pesch schreibt, dass diese Religionen nicht in der Erklärung über die nicht-christlichen Religionen genannt wurden; er erwähnt nicht ein-

mal, dass die afrikanische Religion im Kontext mit den nicht-christlichen Religionen nicht erwähnt wurde<sup>1</sup>.

Die Zeitschrift Concilium, 22. Jahrgang, Heft 1 vom Februar 1986 steht unter dem Thema „Zur Theologie der Religionen“, enthält aber nichts über die afrikanische Religion. Das Heft beschränkt sich auf die sog. Weltreligionen, wobei man fragen kann, ob die chinesische Religion z. B. weniger an ihren Kulturraum gebunden ist als die afrikanische, oder ob die afrikanische Religion im Dialog mit dem Christentum weniger zu bieten hat als etwa der Buddhismus.

Im 17. Jh. schrieb der niederländische Geograph O. Dapper über Afrika: „Die Kaffer, welche man nach ihrem Lande also nennet, halten sich an keinen Gottes- noch Götzendienst: wissen auch von Gott ganz nichts; sondern leben als das Vieh.“<sup>2</sup>

Seit dem 18. Jh. wurde Gen 9,25 so interpretiert, dass die Neger die Nachkommen des Cham seien und unter seinem Fluch stünden. Deshalb seien sie so lasterhaft und den Weißen so unterwürfig. Beim Ersten Vatikanischen Konzil schlug eine Gruppe von Missionsbischöfen vor, Gebete vorzuschreiben, die Gott bestürmen sollten, die Afrikaner „doch endlich vom Fluche Chams zu befreien“<sup>3</sup>.

Ganz anders klingt es bei dem afrikanischen Theologen Busia: „Um die Bekehrung zum christlichen Glauben ihrer bisherigen Oberflächlichkeit zu entheben, ist die Kirche gezwungen, sich mit den traditionellen Religionen und Bräuchen auseinander zu setzen, desgleichen mit dem Weltbild, das diese Religionen und Sitten implizieren“<sup>4</sup>.

Einige Zahlen über die Anhänger der traditionellen afrikanischen Religion<sup>5</sup>

1965	1970	1980	1990
104 000 000	104 000 000	113 000 000	112 000 000

## 5. 2. Bezeichnungen

Folgende Bezeichnungen sind anzutreffen: „Naturreligionen“, „Stammesreligionen“, „Volksreligionen“, „Animisten/Animismus“<sup>6</sup>, „ethnische Religionen“, „primitive Religionen“, „afrikanische Religion“, „afrikanische Religionen“, „traditionelle afrikanische Religionen“, „traditionale afrikanische Religionen“<sup>7</sup>, „sonstige Religionen“, „andere Religionen“.

Der Begriff „Naturreligionen“ klingt minderwertig, weil er Konnotationen wie Polytheismus, Geister, Magie, Animismus, Fetischismus, einen Gegensatz zu „Weltreligionen“ und zu Kultur

<sup>1</sup> Vgl. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil, 304, 433-440

<sup>2</sup> Bühlmann, Afrika, 12

<sup>3</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 6; vgl. Bühlmann, Afrika, 12, 15

<sup>4</sup> Busia, Das afrikanische Weltbild, 34

<sup>5</sup> Vgl. Rzepkowski, Lexikon der Mission, 19

<sup>6</sup> Diese Bezeichnung gebrauchte Bischof Philip Naameh in seinem Vortrag.

<sup>7</sup> Vgl. Mbiti, Concepts of God in Africa., XIV; vgl. Bühlmann, Wenn Gott zu allen Menschen geht, 100; vgl. Ohm, Die Liebe zu Gott, 66

mitschwingen läßt. Religionsforscher haben in den vergangenen Jahrzehnten diese sog. Naturreligionen erforscht und widerlegen das negative Image.

Ohm lehnt die Begriffe „Naturreligion“ und „primitive Religion“ ab, weil die gemeinten Religionen nicht primitiver seien als sog. „Kulturreligionen“. Er plädiert für den Ausdruck „Stammesreligion“<sup>8</sup>. Dammann entscheidet sich für den Begriff „Naturreligionen“. Seine Begründung: Naturvölker sind Träger dieser Religionen. *Naturvolk* ist kein Gegensatz zu *Kulturvolk*. Der Unterschied scheint darin zu bestehen, dass der Naturmensch noch in der Ganzheit seiner Umwelt zu Hause ist. Er lebt vollkommen als Glied von ihr und in ihr. Er hat noch keine Distanz zu ihr gewonnen. Er ist dem Ursprung nahe. Man könnte gut dafür das Wort „primitiv“ gebrauchen, wenn es nicht so negativ klingen würde<sup>9</sup>.

Parrinder benutzt die Bezeichnung „pre-literary religions“, bezieht diese aber nicht nur auf Schwarz-Afrika<sup>10</sup>.

Sundermeier entscheidet sich für die Bezeichnung „traditionale Religionen“. Den Ausdruck „Naturreligionen“ hält er für sachlich falsch; die Kennzeichnung als „primitive Religionen“ zeigt den abendländischen Hochmut an, „Stammesreligionen“ hebt zu einseitig nur diesen einen Aspekt hervor<sup>11</sup>. „Die afrikanischen Religionen sind keine ‘Naturreligionen’ im strengen Sinne des Wortes. Die Phänomene der Natur werden in Afrika nicht angebetet, nirgendwo. Der Mensch liefert sich ihnen nicht in Gebet und Anbetung aus, sondern er erfährt sich als Ausgelieferter.“<sup>12</sup>

Greschat meint, den Ausdruck „Stammesreligionen“ könnte man vertreten, wenn man bedenkt, dass der Stamm, der Stammbaum, die Verwandtschaft diese Religionen trägt und tradiert; dass die Mitglieder nicht etwa durch ein spezifisches Bekenntnis, sondern aufgrund der Abstammung zu dieser Religion gehören. Aufgrund der Abstammung würde der Begriff „generative Religion“ noch treffender sein. Greschat benutzt selber aber den Begriff „ethnische Religionen“, was er jedoch nicht näher begründet<sup>13</sup>.

Da es in Schwarz-Afrika keine zentrale Gründergestalt (Christus → Christentum, Buddha → Buddhismus) gibt, entfällt ein entsprechender Name. Ein zentrales Glaubensbekenntnis (Islam = Ergebung, Hingabe an den Willen Gottes und zugleich an seinen Gesandten, dazu ein ganzes Bündel weiterer Bedeutungen<sup>14</sup>) wäre für die Afrikaner die Einheit der Welt, der Familie, des Stammes, die Ehrfurcht vor und die Förderung des Lebens. Daraus kann man aber nicht nachträglich und von außen her eine Religionsbezeichnung konstruieren.

<sup>8</sup> Vgl. Ohm, Die Liebe zu Gott, 66

<sup>9</sup> Vgl. Dammann, Die Religionen Afrikas, 5

<sup>10</sup> Vgl. Parrinder, Worship 17

<sup>11</sup> Vgl. Sundermeier, Gemeinsam können wir leben, 8, 9, 12, 15

<sup>12</sup> Sundermeier, Gemeinsam können wir leben, 185

<sup>13</sup> Vgl. Greschat, Ethnische Religionen, 261, 263-264

<sup>14</sup> Vgl. LThK V, S. 790; vgl. Vöcking, Analyse zum Thema Islam, 31-36

Am überzeugendsten ist meines Erachtens der Sprachgebrauch des Afrikaners Mbiti, der „african traditional religion“ oder nur „african religion“ schreibt<sup>15</sup>. Er begründet auch den Singular „Religion“ damit, dass die Einheitlichkeit und die Übereinstimmungen größer als die Unterschiede sind. Andere meinen, die Unterschiede seien größer als die Einheitlichkeit und bevorzugen deshalb „Religionen“<sup>16</sup>. Die „afrikanische Religion“ ist auf Schwarz-Afrika beschränkt. Deshalb sollte der Unterschied zu vielleicht vergleichbaren Religionen in anderen Teilen der Welt angezeigt werden. Außerdem ist „Afrikanische Religion“ bzw. „afrikanische Religionen“ ein neutraler Ausdruck ohne negative Nebenbedeutungen, die erst ins Positive umgedeutet werden müssten.

Deshalb liegt es am nächsten, die Bezeichnung der Afrikaner selbst zu nehmen und nicht schon bei der Namengebung vom westlichen Kulturkreis her die anscheinend weniger wichtigen Religionen der Welt in die Schubladen unserer Begrifflichkeit zu packen. Darum wähle ich hier die Bezeichnung „afrikanische Religion“ oder auch „traditionelle afrikanische Religion“, um eine Differenzierung zu den heutigen religiösen Umbrüchen und neuen „Sekten“ anzudeuten.

### 5. 3. Allgemeines zur afrikanischen Religion

„Der Afrikaner ist notorisch gläubig.“<sup>17</sup> So oder ähnlich äußern sich Autoren, die über die Religion und den Glauben in Schwarz-Afrika schreiben, obwohl man diese Aussage auch über viele andere Völker machen kann, vielleicht gar über alle Menschen. Zahlreiche der oben genannten Merkmale kann man bei der afrikanischen Religion wiederfinden.

Die Religion ist Teil des kulturellen Erbes. Das ganze Leben in all seinen Bereichen ist durchdrungen von Religion<sup>18</sup>. „Das Tagwerk ist mit Religion durchwebt.“<sup>19</sup>

Die afrikanische Religion hat kein festes System, aber es gibt viele Kennzeichen, die in relativ geringen Variationen überall in Schwarz-Afrika zu finden sind.

Es gibt keine Autorität, die allgemein entscheidet, was richtig ist. Vielmehr wachen die jeweiligen Ahnen eines Stammes über alles, was ihre Nachkommen tun und lassen. Und umgekehrt fragen die Lebenden ihre Ahnen, was sie in Zweifelsfällen tun sollen<sup>20</sup>.

Es gibt keine heiligen Schriften, denn die Afrikaner haben keine Schrift entwickelt. Infolgedessen gibt es auch keine schriftlichen Berichte über ihre Geschichte und Religion<sup>21</sup>. Aber Schwarz-Afrika besitzt eine reiche mündliche Literatur: Märchen, Mythen, Rätsel, Sprichwör-

<sup>15</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 9

<sup>16</sup> z. B. Moses Akebulu

<sup>17</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 27; vgl. Bühlmann, Afrika, 22; vgl. Luykx, Die Seele des Afrikaners, 265

<sup>18</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 8, 27

<sup>19</sup> Vgl. TRE 24, 185-188

<sup>20</sup> Vgl. auch Mulago, Die lebensnotwendige Teilhabe, 56

<sup>21</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 4, 14



ter, Zaubersprüche, fest formulierte Gebete, Totenklage, geistliche Lieder<sup>22</sup>. Alles hat in Schwarz-Afrika einen engen Bezug zur Religion, auch die mündliche Literatur.

Mbiti nennt die wichtigsten Teilbereiche der afrikanischen Religion, (die auch in Texten und Bildern in Religionsbüchern darstellbar sind): Glaubensinhalte; Handlungen, Zeremonien und Feste; religiöse Gegenstände und Orte; Werte und Moralvorstellungen; offizielle Vertreter oder religiöse Führer<sup>23</sup>.

Mbiti wehrt sich gegen einige falsche Beurteilungen der afrikanischen Religion. Sie ist keine Ahnenverehrung oder -anbetung (worship)<sup>24</sup>, kein Aberglaube, kein Animismus (Verehrung von Naturgeistern), kein Heidentum, keine Magie (Glaube an unpersönliche Kräfte) oder Fetischismus (Verehrung von Gegenständen und Götzenbildern). Diese Elemente sind in der afrikanischen Religion enthalten, können sie aber nicht in Gänze erfassen. Ohm meint, man darf eine Religion nicht nach ihren „Abfällen“ beurteilen<sup>25</sup>.

Die Anhänger der afrikanischen Religion glauben nicht an eine Offenbarung im jüdisch-christlichen oder muslimischen Sinn. Diese Religion hat keinen ausdrücklichen, bekannten und allgemein anerkannten Begründer<sup>26</sup>. Sie ist keine Buchreligion<sup>27</sup>. Sie betrachtet sich als Ergebnis der Lebenserfahrungen und des Nachdenkens der Vorfahren<sup>28</sup>. Diese formulierten Glaubensüberzeugungen, entwickelten Zeremonien und Riten, sie erzählten in Sprichwörtern und Mythen deren Bedeutungen.

Die religiösen Ideen entsprangen überall auf dem Kontinent, teilweise gleichzeitig in verschiedenen Regionen, teilweise durch Kontakte zwischen den Regionen<sup>29</sup>.

Die afrikanische Religion ist (bsd. bei den Ackerbauern) vor allem diesseitig, geschichtlich, anthropozentrisch-soziozentrisch<sup>30</sup>.

So wurde im Laufe der Zeit die Religion der Weg oder das Medium, um die Welt und die Erfahrungen des Lebens zu sehen und zu deuten. „Religion has been the normal way of looking at the world and experiencing life itself.“<sup>31</sup>

Weil die afrikanische Religion zu sehr von der geografischen und kulturellen Situation abhängt, kann man sie weder exportieren noch kann ein Mensch aus einem anderen Kontinent oder Kulturkreis sie übernehmen. Sie ist also lokal und nicht universal<sup>32</sup>. Sie ist die Religion von ‘Kleingesellschaften’, selbst wenn einige von ihnen mehrere Millionen Menschen umfas-

<sup>22</sup> Vgl. Dammann, Die Religionen Afrikas, 238; Vgl. Bühlmann, Afrika, 223; Vgl. Bujo, Wider den Universalanspruch, 44-46

<sup>23</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 10f

<sup>24</sup> Vgl. auch Sundermeier, Gemeinsam können wir leben, 159

<sup>25</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 16f; vgl. Ohm, Die Liebe zu Gott, 66; vgl. Parrinder, Worship, 18

<sup>26</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 14; vgl. Dammann, Die Religionen Afrikas, 5

<sup>27</sup> Vgl. Dammann, Die Religionen Afrikas, 3

<sup>28</sup> Vgl. Bühlmann, Wenn Gott zu allen Menschen geht, 121

<sup>29</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 14

<sup>30</sup> Vgl. Bühlmann, Wenn Gott zu allen Menschen geht, 134; Sundermeier nennt sie nur ‘anthropozentrisch’.

Vgl. Sundermeier, Gemeinsam können wir leben, 124

<sup>31</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 12

<sup>32</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 13

sen. Die Wirkung der Religion soll nicht über die Grenzen der Kleingesellschaft hinausgehen. Deshalb ist sie nach innen konservativ und intolerant, nach außen aber tolerant<sup>33</sup>.

Ein einzelner Mensch kann bzw. konnte in der traditionell religiös geprägten Gesellschaft nicht beiseite stehen und die Religion ablehnen<sup>34</sup>.

#### 5. 4. Der Primat des Lebens und der Tod

Kern und oberstes Gebot des gesamten, also auch des religiösen Daseins des Afrikaners ist der Erhalt, die Weitergabe, der Schutz, die Harmonie, die Gemeinschaft des Lebens. Das Leben ist eine Einheit, eine lange Kette von Generation zu Generation, von den Ahnen zu den jetzt Lebenden, die es weitergeben müssen. Kinderlosigkeit ist eines der größten Unglücke. Das Leben des Einzelnen hat nicht den höchsten Wert, sondern das der Gemeinschaft. Darum ist auch nicht das Einmalige und Besondere das Wichtige, sondern das, was der Gemeinschaft, ihrer Harmonie und ihrem Wohlergehen dient. Was der Einzelne tut, hat Auswirkungen auf die Gemeinschaft; ist es schlecht, müssen Harmonie und Friede im Ritus wieder hergestellt werden<sup>35</sup>.

Der Tod ist für viele Afrikaner der größte Feind. Das Sterben des alten Menschen wird zwar hingenommen, das eines jüngeren muss verschuldet sein. Oft sucht ein Wahrsager den Schuldigen und bestraft ihn. Der Tod schwächt die Lebenskraft der hinterbliebenen Gemeinschaft<sup>36</sup>.

Etwas anders berichtet Suomdery (Ghana): Es gibt den guten und den schlechten Tod. Der gute Tod ist ein Geschenk Gottes nach einem langen und erfüllten Leben. Schlecht ist der Tod eines jungen oder verunglückten oder bösen Menschen<sup>37</sup>.

Wiederum etwas anders schreibt Ikenga Metuh (Nigeria) über die Yoruba und Igbo: Bei ihnen bedeutet der Tod „nach Hause gehen“ („death is going home“)<sup>38</sup>. Das wird durch ihre Lieder und Begräbnis-Zeremonien ausgedrückt. Sie zeigen, dass das Geist-Land („spirit-land“) die eigentliche Heimat des Menschen ist. Das Leben verläuft zyklisch, abwechselnd im Geist-Land und in der sichtbaren Welt. Das Leben in der sichtbaren Welt wird auch mit einem Markt-Gang oder einem Besuch bei Freunden verglichen. Der Tod ist das Tor zwischen diesen beiden Bereichen der Existenz<sup>39</sup>.

Dabei werden drei verschiedene Tode unterschieden: Der gewaltsame Tod, der schlechte Tod und der natürliche oder gute Tod.

Ein gewaltsamer Tod ist ein Tod durch einen Unfall und auch der Tod kleiner Kinder. Solche Menschen haben nicht ihren vollen Lebenslauf und ihre Lebensaufgabe vollenden können.

<sup>33</sup> Vgl. Sundermeier, Gemeinsam können wir leben, 12, 14

<sup>34</sup> Vgl. Dammann, Die Religionen Afrikas, 222

<sup>35</sup> Vgl. Sundermeier, Gemeinsam können wir leben, 23-27, 207-209

<sup>36</sup> Vgl. Sundermeier, Gemeinsam können wir leben, 103, 106f

<sup>37</sup> Vgl. Suomdery, Vortrag , afrikanische Religion

<sup>38</sup> Vgl. Ikenga Metuh, God and Man, 138

<sup>39</sup> Vgl. Ikenga Metuh, God and Man, 138f

Deshalb muss eine böse Macht sie weggerafft haben. Sie werden zunächst sinnlos umherirrende, böse Geister. Man glaubt fest daran, dass so ein Geist wiedergeboren werden muss, um seinen Lebenslauf zu vollenden<sup>40</sup>.

Ein schlechter Tod liegt vor, wenn ein Mensch ein unmoralisches Leben, z. B. als Räuber oder Hexe geführt hat, wenn er Suizid begangen hat, von einem Blitz erschlagen wurde oder wenn er ein schweres Leiden wie Lepra, Cholera, Fallsucht zu ertragen hatte. Solche Unglücke werden mit einer Sünde in Verbindung gebracht. Auch diese Menschen werden wandernde, böse Geister, verbannt an einen unglücklichen Ort irgendwo zwischen dem Land der Lebenden und dem Geist-Land<sup>41</sup>.

Der natürliche oder gute Tod ist ein Segen Gottes. Der Mensch stirbt in hohem Alter, er hatte Kinder und führte ein für seine Gemeinschaft erfolgreiches Leben<sup>42</sup>.

Das größte Übel besteht darin, aus dem Lebenszyklus herausgeworfen zu werden, indem man nicht mehr wiedergeboren wird. Der Schöpfer entscheidet darüber, ob jemand reinkarniert wird oder nicht. Seine Entscheidung hängt mit der Lebensführung auf der Erde zusammen. Ein schlechtes und erfolgloses Leben kann bestraft werden durch die Verweigerung der Wiedergeburt oder durch eine Wiedergeburt mit einem schlechten Helfergeist (Chi). Dieser wird dem Menschen in seinem nächsten Erdenleben großes Unglück bringen<sup>43</sup>. (So weit die Vorstellungen der Igbo und Yoruba)

## 5. 5. Der Mensch im Universum

Überall in Schwarz-Afrika wird geglaubt, dass Gott der Schöpfer des Universums ist (mehr dazu unten). Viele Afrikaner glauben, dass das Universum in 2 oder gar in 3 Teile aufgeteilt ist: Himmel, Erde und Unterwelt. Diese Teile sind aber nicht vollständig getrennt, sondern miteinander verbunden und gehören zusammen<sup>44</sup>. Nach einer etwas anderen Glaubenssicht verbinden die Ahnen zwei Bereiche, den menschlichen mit dem göttlichen Bereich der Welt. Die Ahnen haben Anteil an beiden Dimensionen; sie stellen die Verbindung dar, so dass die Welt als Ganze nicht geteilt ist. Es gibt keinen Dualismus, alles ist letztlich eine Einheit. Die Menschen haben durch die Ahnen Verbindung zu Gott. Er kann durch die Ahnen und/oder durch die Natur an den Menschen wirken<sup>45</sup>.

Die Erde wird als lebendiges Wesen angesehen, sie wird auch „Mutter Erde“ genannt, sie hat „mythische Qualität“; deshalb kann sie z. B. nicht Privateigentum sein<sup>46</sup>.

<sup>40</sup> Vgl. Ikenga Metuh, God and Man, 140

<sup>41</sup> Vgl. Ikenga Metuh, God and Man, 141

<sup>42</sup> Vgl. Ikenga Metuh, God and Man, 142

<sup>43</sup> Vgl. Ikenga Metuh, God and Man, 154

<sup>44</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 32; vgl. Sundermeier, Gemeinsam können wir leben, 191

<sup>45</sup> Informationen von Badika

<sup>46</sup> Vgl. Sundermeier, Gemeinsam können wir leben, 37

Der Mensch ist Zentrum des Universums. Er verbindet das Universum mit Gott, dem Schöpfer. In vielen afrikanischen Mythen wird erzählt, dass irgendwann Himmel und Erde eine vollständige Einheit waren. Symbol dafür ist der Horizont<sup>47</sup>. Einige Mythen sagen, dass die Trennung des Universums in zwei oder sogar drei Teile durch einen Irrtum oder einen Fehler des Menschen verursacht wurde<sup>48</sup>.

Das Denken der Afrikaner über die Zeit konzentriert sich auf Gegenwart und Vergangenheit und sagt wenig über die Zukunft, die auf jeden Fall als endlos angesehen wird. An vielen Stellen werden der Kreis und die Spirale als Symbole für die Kontinuität des Universums benutzt (vgl. unten S. 279). Anderswo sieht man die Zeichnung einer Schlange, deren Schwanz im Maul steckt. Das kann auch so interpretiert werden, dass auf lange Sicht die Kontinuität wichtiger ist als Veränderungen in Details<sup>49</sup>.

Der Mensch versucht, das Universum zu gebrauchen, und zwar auf physische, mystische und übernatürliche Weise. Afrikaner sehen das Universum in „terms of himself“ und sind bestrebt, in Harmonie mit ihm zu leben. Auch wenn in einem Ding kein biologisches Leben ist, erkennen sie ihm geistliches (mystical) Leben zu, um eine direktere Beziehung mit der Welt ringsum zu erreichen. Auf diese Weise sind die sichtbaren und unsichtbaren Teile durch physische, mystische und religiöse Mittel in der Disposition des Menschen. Der Mensch ist nicht der Herr des Universums, sondern ein Teilhaber, ein Freund, ein Benutzer. Darum muss er in Harmonie mit dem Universum leben, die Gesetze der Natur, der Moral und der geistigen Ordnung beachten. Wenn diese verletzt werden, leidet der Mensch am meisten<sup>50</sup>.

Der Afrikaner erlebt sich als einen Menschen, dem weithin unbekannte Mächte begegnen. Wenn etwas in besonderer Weise aus dem Rahmen fällt, sieht er die Ursache dafür in einer solchen Macht. Diese ist nicht etwas Natürliches oder Zufälliges, sondern sie wirkt gezielt auf den Menschen ein. Das heißt, sie wird magisch verstanden. Deshalb muss er sie zu beherrschen suchen oder zumindest unter einer gewissen Kontrolle halten. Das kann er dann erreichen, wenn er die in diesen Mächten vorhandenen Gesetzmäßigkeiten kennt und sie anzuwenden versteht. Grundsätzlich können diese Mächte zwar überall vorhanden sein und wirken, aber es gibt doch auch an bestimmten Orten Konzentrationen von ihnen. Diese muss der Mensch beobachten und zu beeinflussen versuchen. Solche Konzentrationen können besondere Naturerscheinungen sein, ungewöhnliche Orte, Tiere, Bäume, auch bestimmte Menschen, Blicke, Worte, Namen, feststehende Zeiten<sup>51</sup>. In diesem Bereich spricht man häufig von ‚Magie‘.

Der Begriff ‚Magie‘ soll noch etwas näher erläutern werden. Magie kann u. a. folgendes beinhalten: „Elemente, die objektiv ambivalent sind [...] und vieldeutig bleiben (Medaille, Amu-

<sup>47</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 33

<sup>48</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 34; vgl. Dammann, Die Religionen Afrikas, 85-87

<sup>49</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 34f

<sup>50</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 39; vgl. Sundermeier, Gemeinsam können wir leben, 28f; vgl. Mulago, Die lebensnotwendige Teilhabe, 60

<sup>51</sup> Vgl. Dammann, Die Religionen Afrikas, 6-9; vgl. Mulago, Die lebensnotwendige Teilhabe, 60

lett, Reliquie, Idol, Kultbild); [...] objektive, wenn auch falsch sich auswirkende Antriebe, das Walten Gottes in der Welt und im Schicksal sachhaft (oder polytheistisch) zu empfinden“. Wegen dieser Ambivalenz sollte man vorsichtig sein, die Magie von vornherein abzuwerten und negativ einzustufen. Man muss fragen, ob das, was magisch zu sein scheint, sachlich oder religiös falsch ist. Nur im zweiten Fall ist die Bewertung als magisch gerechtfertigt, z. B. eine Medizin oder Heilungsmethode. Was objektiv richtig ist, muss nicht auch unbedingt naturwissenschaftlich beweisbar sein. „Man wird also nur jenes Verhalten magisch nennen, das eine [...] Macht im Dasein des Menschen nicht nur [...] sieht und beachtet, sondern sie auch als unpersönliche, [...] bewältigbare aus einer letzten Beziehung zu dem freien und souveränen einen Gott [...] herauslöst und so ihre Manipulation von personaler Anbetung und bedingungslosem Gehorsam dem einen persönlichen Gott gegenüber unabhängig macht“.<sup>52</sup>

Der religiöse Mensch vertraut dem freien und ihm wohlwollenden, unbegreifbaren Willen Gottes, der die Welt beherrscht. Durch Magie aber will der Mensch die Welt selbst beherrschen (eine Parallele zur Naturwissenschaft), er will seinen Bereich von ihm schädigenden Mächten freihalten.

Der magisch denkende Mensch ist davon überzeugt, dass alle Dinge und Erscheinungen, die unbelebte und belebte Natur, vor allem der Mensch selber, positive oder negative Kraft in sich bergen. Wer diese Kraft auszunutzen versteht, hat Macht über die Natur, über sich selbst und andere. Dazu muss der Magier mit diesen Kräften in Kontakt kommen (Berührungsmagie). Er hat dann an ihnen teil. Er will also besonders machtgeladene Gegenstände haben, z. B. Teile von lebenden oder verstorbenen Menschen (Haare, Nägel, Knochen), bestimmte Teile von Tieren und Pflanzen. Dadurch glaubt der Magier, Macht sowohl auf den Träger dieser Teile als auch über andere Menschen ausüben zu können (Übertragungsmagie). Eine andere Art ist die Magie der Analogie: Gleiches bringt Gleiches hervor. Ein Fluch, ein böser Blick bewirken das, was sie anzeigen. Das Durchbohren eines Tierbildes bringt Jagdglück. Ratschow erwähnt, der Begriff Magie könne auch bedeuten, dass ihre Riten „‘ex opere operato’ wirksam sind. [...] Sie müssen nur ‘richtig’ vollzogen werden, und schon ist die Wirkung gewiss.“<sup>53</sup>

## **5. 6. Ahnenverehrung und Vorstellungen über das Leben nach dem Tod**

Gottes- und Ahnenglaube sind wie zwei konzentrische Kreise denkbar; der „innere Kreis des Ahnenkultes“ führt zu dem „äußeren und weiteren Kreis des Gottesglaubens“<sup>54</sup>.

Ohne Ausnahme wird geglaubt, dass das Leben als Ganzes nicht durch den Tod der einzelnen Menschen vernichtet wird und dass die Verstorbenen weiter existieren. Wie lange, ist un-

<sup>52</sup> LThK VI, Sp. 1274-1277

<sup>53</sup> Ratschow, TRE 21, S. 686-691

<sup>54</sup> Vgl. Sundermeier, Gemeinsam können wir leben, 143

klar; bei einigen Völkern so lange, wie sie im Gedächtnis der Lebenden behalten werden.

Die jüngst Verstorbenen werden von ihren Familien, Freunden und Verwandten bis zu vier oder fünf Generationen im Gedächtnis behalten. Ihre Geister nennt Mbiti „Lebend-Tote“, um sie von den länger Verstorbenen zu unterscheiden. Die Lebend-Toten werden noch als Teil der Familie angesehen. Sie können im Haus, im Wasser, in einem Baum usw. leben. Sie bleiben an ihre Familie gebunden. Grundlegend wichtig für die Afrikaner sind die Gemeinschaft und die Beziehungen zwischen allen Gliedern der Groß-Familie. Deshalb zeigen die Ahnen Interesse am Weiterleben der Familie, und diese denkt an sie, wendet sich mit Gebeten an sie, gibt ihnen ab und zu Nahrung und Getränke. Sie können auch ihre Verwandten in Visionen und Träumen besuchen und ihre Wünsche kundtun. Den zu Ahnen gewordenen Familienmitgliedern ist daran gelegen, dass es ihrem Stamm und ihrer Familie gut geht. Sie wollen dafür sorgen, dass diese in Frieden weiterleben. Ebenso kann bei den Lebenden nur Friede herrschen, wenn auch die Ahnen zufrieden sind; das gilt auch in besonderer Weise für die Zeugung eines Kindes. Die Ahnen sind mitverantwortlich für ihre Nachkommen; das liegt konsequent in der afrikanischen Sicht der Gesamtfamilie<sup>55</sup>.

Die Ahnen können das Gebet der Lebenden zu Gott hin vermitteln. Die Afrikaner beten nicht die Ahnen an, letztere können aber im Gebet angesprochen werden, weil sie dem Menschen näher sind als der oft als fern erfahrene Gott<sup>56</sup>. Aber auch wenn das Gebet direkt an Gott gerichtet ist, können die Ahnen in der Kraft Gottes Gutes wirken<sup>57</sup>.

Den Ahnen werden auch Krankheit und Unglück zugeschrieben als ein Ausdruck dafür, dass etwas falsch gelaufen ist, z. B. nicht korrekt durchgeführte Beerdigungsriten. Die richtigen Riten sind unbedingt notwendig, damit die Seele des Verstorbenen in das Geist-Land eingehen kann<sup>58</sup>. Sonst muss die Seele bzw. der Geist des vergessenen Toten zufrieden gestellt werden durch Riten und Opfer der Lebenden. Normalerweise wird dafür ein Mediziner oder ein Geistlicher (diviner) gefragt; er soll herausfinden, was der Geist genau will<sup>59</sup>. Ein Kult für weibliche Ahnen ist sehr selten<sup>60</sup>.

Pobee schreibt, dass bei den Akan (im Süd-Westen Ghanas) nur *die* Toten zu Ahnen werden, die ein beispielhaftes Leben geführt, das Ansehen der Sippe erhöht haben und alt geworden sind<sup>61</sup>. Auch im Kongo (Zaire) werden nur *die* Verstorbenen als Ahnen anerkannt, die gerechte Menschen waren und nach dem Willen Gottes gelebt haben. Böse Menschen werden „nie mit dem Titel eines Ahnen verehrt“<sup>62</sup>.

<sup>55</sup> Vgl. Sundermeier, *Gemeinsam können wir leben*, 92, 147

<sup>56</sup> Vgl. Sundermeier, *Gemeinsam können wir leben*, 110, 143, 147

<sup>57</sup> Informationen von Badika

<sup>58</sup> Vgl. Ikenga Metuh, *God and Man*, 142

<sup>59</sup> Vgl. Mbiti, *Introduction to African Religion*, 72f

<sup>60</sup> Vgl. Sundermeier, *Gemeinsam können wir leben*, 250; Obilom, Mündliche Information

<sup>61</sup> Vgl. Pobee, *Grundlinien einer afrikanischen Theologie*, 40

<sup>62</sup> Vgl. Bertsch, *Der neue Meßritus im Zaire*, 45

Afrikaner erwarten nicht eine individuelle oder kollektive Auferstehung nach dem Tode. Diese Gabe verlor der Mensch in der Anfangszeit der Menschheit, und er weiß, dass er sie in keiner Weise zurückerhalten wird<sup>63</sup>.

Für die Yoruba und Igbo gilt: Eschatologie im Sinne eines Höhepunktes und einer Vervollendung des einzelnen Menschen oder der gesamten Menschheit ist bei diesen Völkern und vielen anderen Afrikanern von geringem Interesse. Denn sie verstehen das Leben als einen zyklischen Prozess von Geburt, Tod und Wiedergeburt. Deshalb wird das Leben nach dem Tod in den Denkmustern der Gegenwart vorgestellt. Gericht und Wiedergutmachung spielen eine geringe Rolle. Es gibt keine Vorstellung davon, dass die Erde insgesamt einmal enden könnte<sup>64</sup>. Yoruba und Igbo glauben, dass die Seele vor Gott kommt, um gerichtet zu werden. Die guten Seelen kommen in den guten „Himmel“, die bösen Seelen in den schlechten. Die guten Seelen wandern in das Geist-Land, wo sie wie auf Erden leben und auch wiedergeboren werden können; die schlechten Seelen werden in die „Hölle“ verbannt, wo sie zu ziellos wandernden Geistern werden<sup>65</sup>.

Ohm führt Beispiele aus Ostafrika für den Glauben an, dass der Mensch nach dem Tode zu Gott zu kommen hofft<sup>66</sup>. Dasselbe gilt auch für einen Stamm in Nord-Ghana. Hier sind die Ahnen die Richter, die ihre Sippenmitglieder, soweit sie gut gelebt haben, erkennen und anerkennen und sie zu Gott führen. „Hölle“ für diese Menschen wäre das Nicht-Erkennen eines Verstorbenen durch die Ahnen<sup>67</sup> (Vgl. Mt 25,12).

Bei den Igbo wird Verdammnis angesehen als ein dauerhafter Ausschluss aus dem Zyklus des Lebens und der Reinkarnation. Es gibt nicht die Idee eines Ortes mit ewiger Belohnung oder Strafe. Das Leben ist ein fortdauernder und immer wiederkehrender Prozess. Wenn die Beerdigungsriten beendet sind, kommt die Seele in die Gegenwart des Schöpfers. Die Seele kann den Schöpfer bitten, im Geist-Land zu bleiben oder wieder auf die Erde zurückzukehren. Nach einem Aufenthalt im Geist-Land erlaubt Gott die Reinkarnation. Gott aber entscheidet, ob jemand wiedergeboren wird oder noch länger in der Geist-Welt bleibt<sup>68</sup>.

## 5. 7. Geister

Menschliche Geister waren zuvor normale Menschen, Männer, Frauen, Kinder. Das ist eine Konsequenz des festen Glaubens der Afrikaner, dass menschliches Leben nicht mit dem Tod des einzelnen endet. Die Mehrzahl der Geister sind diejenigen Menschen, die vor langer Zeit

<sup>63</sup> Vgl. Mbiti, *Concepts of God in Africa.*, 264f; vgl. Mbiti, *Introduction to African Religion*, 117; vgl. Sundermeier, *Gemeinsam können wir leben*, 110

<sup>64</sup> Vgl. Ikenga Metuh, *God and Man*, 137

<sup>65</sup> Vgl. Ikenga Metuh, *God and Man*, 138

<sup>66</sup> Vgl. Ohm, *Die Liebe zu Gott*, 78f

<sup>67</sup> Vgl. Suondery, *Vortrag*

<sup>68</sup> Vgl. Ikenga Metuh, *God and Man*, 152-154

gestorben und die nicht mehr im Gedächtnis der lebenden Menschen sind. Einige von ihnen sind Naturgeister geworden<sup>69</sup>.

Im großen und ganzen fürchten die Menschen diese Geister der vor langer Zeit Verstorbenen. Mit ihnen werden z. B. schwere Krankheiten und anderes Unglück verbunden<sup>70</sup>. Ein Geist kann auch einen Menschen, der nicht zum Wohle seiner Gemeinschaft beigetragen hat, durch Krankheit bestrafen. Andererseits muss sich der Mensch vor bösen Taten der Geister schützen. Er will sich deren Wohlwollen sichern. Dazu kann er z. B. vor jedem Essen und Trinken ein wenig davon auf die Erde schütten<sup>71</sup>.

Der Aufenthaltsort der Geister ist eine Kopie des Ortes der Lebenden. Das Geist-Land wird unterhalb des Landes der Lebenden vorgestellt. Das soziale Leben einschließlich der jeweiligen sozialen Stellung des Geistes bleibt so, wie es auf der Erde war<sup>72</sup>.

Die Geister haben eine Position zwischen Gott und Mensch. Sie sind mit keinem identisch. Aber der Mensch sieht sie in menschlichen Kategorien. Weil sie von Gott geschaffen sind, sind sie ihm untertan und von ihm abhängig. Manche werden von Gott für bestimmte Dinge gebraucht. Naturgeister sind die Personifikationen von natürlichen Dingen und Kräften. Einige werden mit Dingen und Kräften im Himmel verbunden, z. B. mit Sonne, Mond, Sternen, Sturm, Regenbogen, Gewitter u. ä. Die Afrikaner glauben nicht, dass diese Dinge und Ereignisse Geister *sind*<sup>73</sup>.

Der Glaube an Geister ist für viele Menschen eine Hilfe, die Geheimnisse der Naturkräfte zu erklären, wenn keine andere Erklärung möglich ist. Soweit die Wissenschaft das Verstehen dieser Kräfte und Objekte des Universums ermöglicht, wird auch die Idee der Naturgeister abnehmen. Man denkt, dass viele Dinge und Phänomene (Meer, Seen, Wald, Krankheit, Tod) auf der Erde besetzt sind oder bewegt werden von intelligenten, lebenden und für den Menschen unsichtbaren Wesen. Es gibt aber auch Menschen, die die Geister ignorieren und sich direkt an Gott wenden<sup>74</sup>.

## 5. 8. Gott ist das „Wunder der Wunder“<sup>75</sup>

Nachdem wir wie die Afrikaner theologisch vom Menschen ausgegangen sind, wenden wir uns jetzt den Gottesvorstellungen zu. „Die Gemeinsamkeit des Gottesbildes der afrikanischen Hirtenvölker tritt besonders in zwei Punkten hervor: in der Tatsache eines ausgesprochenen Mono-

<sup>69</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 70f

<sup>70</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 72

<sup>71</sup> Vgl. Pobee, Grundlinien einer afrikanischen Theologie, 18f, 22, 39

<sup>72</sup> Vgl. Ikenga Metuh, God and Man, 148

<sup>73</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 65f

<sup>74</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 66-70

<sup>75</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 53



theismus und in der Ausstattung dieses Eingottes mit allen wesentlichen Eigenschaften eines höchsten Wesens.“

„Im weitaus größten Teil Afrikas, über alle ethnischen Gruppen verbreitet, finden wir als ausschließliche Schöpferkraft den Hochgott. Die Tatsachen sprechen sehr für eine uralte Hochgottidee in fast allen Gebieten Afrikas. Bei den Afrikanern kann nirgendwo ein hochgottloses Volk festgestellt werden“<sup>76</sup>.

Wohl findet man überall in Schwarz-Afrika Göttergestalten. Dennoch glauben die Afrikaner Gott als einzig und vielfältig. Jeder Afrikaner anerkennt einen Gott. Einige glauben, dass neben ihm andere Gottheiten (divinities, deities) und geistige Wesen (spiritual beings) existieren. Diese Gottheiten sind gewöhnlich Personifikationen von Gottes Handlungen, von natürlichen Phänomenen und Objekten oder vergöttlichte Nationalhelden<sup>77</sup>. Besonders in Westafrika hat sich teilweise ein großes Pantheon entwickelt. Der Mond spielt oft eine besondere Rolle. Er wird aber nicht als Person oder Geist angesehen. Gott könnte sich im Mond oder im Himmel offenbaren, ohne mit ihm identisch zu sein. Ein Gottesbild kann sich aufspalten, es können sich Götter mit verschiedenen Funktionen entwickeln. Die Aufspaltung kann auch als doppelter Aspekt desselben Gottes angesehen werden. Man könnte analog zum Christentum von zwei oder mehr Hypostasen sprechen<sup>78</sup>.

Es war für die Afrikaner logisch und notwendig, an Gott zu glauben wegen des Ursprungs der Welt und der Kontinuität des Universums. Ein weiterer Grund war die Einsicht in die Begrenztheit und Schwäche des Menschen; von daher die Spekulation, es müsste jemanden geben, der größer ist als die Menschen und das Universum. Der Glaube an Gott kann auch zustande gekommen sein aufgrund der Gewalten der Natur und ebenfalls aus dem Gedanken heraus, es müsse ein Bindeglied zwischen Himmel und Erde geben. Dieser Glaube setzte den Menschen imstande, das sichtbare und das unsichtbare Universum mit dem Menschen als Mittelpunkt zu verstehen<sup>79</sup>.

Es gibt tausende von Namen für Gott. Sie drücken die Gottesvorstellungen der Afrikaner aus. Sie können in 4 Gruppen eingeteilt werden: 1. Was Gott tut (er bildet die Kinder, er brüllt), 2. menschliche Bilder von Gott (Donnerer), 3. das Wesen Gottes (allmächtig, unwiderstehlich), 4. die Beziehung des Menschen zu Gott (er trifft den Menschen überall)<sup>80</sup>.

<sup>76</sup> Vgl. Bühlmann, Afrika, 131, 22; Bühlmann zitiert hier P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, 1949, sowie H. Baumann, Schöpfung und Ursprung im Mythos der afrikanischen Völker, 1936; vgl. Hasenhüttl, Schwarz bin ich, 131; Speziell für den Bantu-Glauben führt R. O. Moore folgende Merkmale des Hochgottes auf: Personalität, Leben und Bewusstsein, nicht-menschliches Wesen, Schöpfer, Gestalter, Erbauer, letzte Macht und Autorität, Richter, die Menschen beten zu ihm und opfern ihm. Vgl. Gott und Mensch im Bantu-Glauben, 44-46; vgl. Dammann, Die Religionen Afrikas, 24, 26; vgl. Ohm, Die Liebe zu Gott, 68f, 74; vgl. Parrinder, Worship, 20

<sup>77</sup> Vgl. Mbiti, Concepts of God in Africa., 27-29; vgl. Busia, Das afrikanische Weltbild, 37

<sup>78</sup> Vgl. Dammann, Die Religionen Afrikas, 25

<sup>79</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 40-42

<sup>80</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 43; vgl. Parrinder, Worship, 21; vgl. Idowu, Afrikanische Gottesvorstellungen, 80

Gott ist *Schöpfer*. Praktisch alle afrikanischen Völker sehen Gott als Schöpfer an. Dieses ist das allgemeinste Attribut für die Tätigkeiten Gottes. Eine Reihe von Völkern glaubt, dass Gott seine Aktivität nicht beendet hat. „Gott hört nie auf, Dinge zu schaffen.“ Auf verschiedene Weise sorgt Gott für die Dinge, die er gemacht hat, damit sie weiter existieren, z. B. durch die Zeugung eines Menschen<sup>81</sup>. Es gibt allerdings auch die Vorstellung, dass Gott sich nach der Schöpfung zurückgezogen hat und sich jetzt das Treiben der Menschen anschaut<sup>82</sup>.

Jedes Volk hat eine oder mehrere Schöpfungsgeschichten. In vielen wird der Mensch am Ende der Erschaffung der Dinge ins Leben gerufen, nie am Anfang; der Mensch ist das/der Wichtigste<sup>83</sup>. Immer wird der Mensch als Ehemann und Ehefrau gesehen. Es gibt Mythen, die Gott als Töpfer ansehen und in denen er den Menschen aus Ton (!) macht. In einer Geschichte knetete Gott zuerst den Leib des Menschen, bedeckte ihn dann mit einer Haut und goss Blut in den leblosen Körper. Dann atmete der Mensch und lebte, und Gott flüsterte ihm sanft ins Ohr: Du wirst Kinder zeugen, die im Wald leben werden<sup>84</sup>. Es gibt eine Vorstellung, dass die Erschaffung des Menschen ein Prozess ist. Am ersten Tag brachte Gott die Welt in Ordnung, am 2. Tag erschuf Gott den Menschen aus Ton und Wasser, am dritten Tag gab Gott dem Menschen Sehvermögen, die Rede und das Wissen um die außerirdische Welt; am vierten Tag gab er ihm technische Fertigkeiten, um auf dieser Erde zu leben<sup>85</sup>.

Es gibt zwei Varianten, wie die Afrikaner sich den Schöpfungsakt vorstellen: die Schöpfung aus dem Nichts oder die Schöpfung aus einem schon vorhandenen Urstoff<sup>86</sup>.

Gott ist *allwissend*. Viele Namen und Umschreibungen bedeuten, dass zu Gott vollendete Weisheit, Wissen und Verstehen gehören. Er ist der Alles-Sehende und Alles-Hörende. Sehen bedeutet, etwas unter seine Aufsicht stellen. Das „große Auge“ Gottes hält überall und jederzeit ständige Wacht, ohne Begrenzung und Erschöpfung<sup>87</sup>.

Gott ist *allgegenwärtig*. Es gibt aber auch besondere Lokalisationen und Manifestationen von Gottes Allgegenwart. Zahlreiche Völker betrachten bestimmte Objekte, Ereignisse und Phänomene als teilweise verbunden mit der Gegenwart Gottes. Er kann z. B. im Gewitter sein, aber er ist nicht das Gewitter. Er kann mit dem Himmel verbunden werden, aber er ist nicht mit ihm identisch<sup>88</sup>.

<sup>81</sup> Vgl. Mbiti, *Introduction to African Religion*, 31, 44; vgl. Bühlmann, *Afrika*, 19; vgl. Sundermeier, *Gemeinsam können wir leben*, 175; vgl. Ohm, *Die Liebe zu Gott*, 79; vgl. Busia, *Das afrikanische Weltbild*, 37; vgl. Mulago, *Die lebensnotwendige Teilhabe*, 56

<sup>82</sup> Vgl. Suomdery, *Vortrag*

<sup>83</sup> Vgl. Sundermeier, *Gemeinsam können wir leben*, 126

<sup>84</sup> Vgl. Mbiti, *Concepts of God in Africa.*, 161f

<sup>85</sup> Vgl. Mbiti, *Concepts of God in Africa.*, 166

<sup>86</sup> Vgl. Dammann, *Die Religionen Afrikas*, 83

<sup>87</sup> Vgl. Mbiti, *Concepts of God in Africa.*, 3; vgl. Mbiti, *Introduction to African Religion*, 48, 50; vgl. Ohm, *Die Liebe zu Gott*, 78

<sup>88</sup> Vgl. Mbiti, *Concepts of God in Africa.*, 5-8; vgl. Dammann, *Die Religionen Afrikas*, 25

Gott ist *allmächtig*. Gott hat die Macht über das ganze Universum. Er ist mächtiger als die Geister, (diese sind mächtiger als die Menschen)<sup>89</sup>. Gott steht über den Geistern und Gottheiten (spirits and divinities) die ihre Macht von ihm erhalten haben<sup>90</sup>.

Gott ist *transzendent* und *immanent*, entfernt und nahe<sup>91</sup>. Die Transzendenz ist ein schwierig zu verstehendes Attribut Gottes, sie muss mit der Immanenz in Einklang gebracht werden. Paradoxe Weise ergänzen sich diese zwei Attribute: Gott ist einerseits weit entfernt, und die Menschen können ihn nicht erreichen. - Aber Gott ist auch nahe, und er kommt zu den Menschen. Einige Völker denken, in seinem transzendenten Aspekt ist Gott kreativ und gut, in seinem immanenten aber kann er schlecht und gefährlich sein. Die Menschen denken anthropomorph; sie glauben, Gottes immanente Seite kommt in Kontakt mit seinen Geschöpfen auf der Erde, und er lebt zeitweise in Flüssen, dicken Bäumen, Bergen usw. Obwohl unsichtbar, kann er dennoch manchmal einem Menschen, der sterben soll, sichtbar erscheinen<sup>92</sup>. Gott ist in seine Schöpfung einbezogen, er ist jedem Menschen und jedem Ding nahe. Auch wenn Gott in allen Dingen gegenwärtig ist, heißt das nicht, dass alle Dinge als Gott angesehen werden<sup>93</sup>. Das wäre Pantheismus, und den gibt es in Afrika nicht. Die gewöhnliche Anerkennung der Immanenz Gottes kommt in den verschiedenen Arten des Gottesdienstes zum Ausdruck. Darin bekräftigen die Menschen, dass der transzendente auch der immanente Gott ist. Daher ist Gottesdienst zu jeder Zeit und an jedem Ort möglich<sup>94</sup>.

Gott existiert *aus sich selbst*. Gott ist die Erstursache und selbst nicht verursacht. Er ist die Quelle des Seins. Ebenso ist er die letzte Ursache<sup>95</sup>. Das Gebet oder der Hymnus „In the beginning was god“ (S. 195) mag dieses verdeutlichen.

Gott ist *unsichtbar*. „Gott sitzt bei jedem von uns auf dem Rücken, und wir können ihn nicht abschütteln.“ Dennoch gibt es einige Geschichten, in denen Menschen eine Theophanie hatten: Gott in der Gestalt eines Menschen mit riesigen Flügeln, mit Donner und Licht<sup>96</sup>.

Gott ist *unverstehbar* und geheimnisvoll. Kein Mensch kann ihn messen oder verstehen. Bei unverstehbaren Dingen sagen viele, das sei ein Ding Gottes<sup>97</sup>.

Gott ist *ewig, unendlich* und *unveränderlich*.

Gott kann auch mütterlich bzw. *mütterlich* und *väterlich* aufgefasst werden<sup>98</sup>.

<sup>89</sup> Vgl. Mbiti, Concepts of God in Africa., 8-12; vgl. Busia, Das afrikanische Weltbild, 37

<sup>90</sup> Vgl. Mbiti, Concepts of God in Africa., 15; vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 33; vgl. Bühlmann, Afrika, 13

<sup>91</sup> Vgl. Bühlmann, Afrika, 51; vgl. Sundermeier, Gemeinsam können wir leben, 125, 196; vgl. Idowu, Afrikanische Gottesvorstellungen, 82

<sup>92</sup> Vgl. Mbiti, Concepts of God in Africa., 12-16

<sup>93</sup> Vgl. Parrinder, Worship, 20f

<sup>94</sup> Vgl. Mbiti, Concepts of God in Africa., 16-18; vgl. Hasenhüttl, Schwarz bin ich, 131

<sup>95</sup> Vgl. Mbiti, Concepts of God in Africa., 19-22; vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 52

<sup>96</sup> Vgl. Mbiti, Concepts of God in Africa., 25; vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 48

<sup>97</sup> Vgl. Mbiti, Concepts of God in Africa., 26f

<sup>98</sup> Vgl. Mbiti, Concepts of God in Africa., 30; vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 47; vgl. Bühlmann, Wenn Gott zu allen Menschen geht, 128; vgl. Sundermeier, Gemeinsam können wir leben, 131, 193; vgl. Ohm, Die Liebe zu Gott, 76

Gott ist freundlich und liebt die Menschen. Ein Gebet drückt die Geborgenheit des Menschen in Gott aus. („Imana“ bedeutet hier Gott; „Bazimu“ sind unter Gott stehende Geister.)

„Wenn wir ausgehen in den Wald  
und schreiten vorüber am schlafenden Löwen,  
an der in die Erde beißenden Schlange,  
und wenn dann Imana für uns ist,  
so behütet er uns vor all diesen Ungeheuern.  
Wenn aber Imana gegen einen ist,  
*so kann das alles den Menschen töten.*  
Selbst ein Goldäffchen tötet ihn.  
Wenn er aber mit Imana ist,  
so kann kein Tier es mit ihm aufnehmen,  
noch die Bazimu, noch irgendein anderes Wesen.“<sup>99</sup>

Gott kann „Vater“ genannt werden.

„O Gott, mein Vater, gib mir Ziegen,  
gib mir Schafe, gib mir Kinder,  
damit ich reich bin, o Gott, mein Vater.“<sup>100</sup>

Einige glauben, dass Gott wesentlich gut und freundlich ist, obwohl er durch den Tod bestrafen kann. Viele glauben, dass Gott die Armen und Schwachen unterstützt. Konfrontiert mit dem Geheimnis des Leids, aus dem es kein Entrinnen und für das es keine Erklärung gibt, weisen einige Völker die Ursache des Leides Gott zu. „The father creator who creates and uncreates.“<sup>101</sup> Diese Aussage beschreibt das Paradoxon Gottes, der Leben schenkt und Leben zerstört. Auch wenn man die unmittelbaren Ursachen oder die Quelle des Leids kennt, wird es als Geheimnis gesehen, das sich oft einer Erklärung widersetzt. Deshalb glauben viele, dass Gott es verursacht oder es zugelassen hat oder dass es irgendwie mit Gott zu tun hat. Auch wenn Magie, Zauber und Hexerei allgemein als die Hauptursachen für individuelle Krankheiten angesehen werden, glauben die Menschen zusätzlich, dass Gott dafür verantwortlich ist<sup>102</sup>.

<sup>99</sup> Bühlmann, Wenn Gott zu allen Menschen geht, 126

<sup>100</sup> Mbiti, Concepts of God in Africa., 83; vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 46

<sup>101</sup> Vgl. Mbiti, Concepts of God in Africa., 80f

<sup>102</sup> Vgl. Mbiti, Concepts of God in Africa., 80f

Ein afrikanischer Bewältigungsversuch des Theodizeeproblems? Sundermeier meint allerdings, dass den afrikanischen Religionen Theodizeefragen fremd sind<sup>103</sup>.

Gott kann auch *zornig* sein. Einige Afrikaner deuten die Erfahrungen von Sorgen, Unglück und Schwierigkeiten als Zeichen von Gottes Zorn<sup>104</sup>, bei anderen ist es der Wille Gottes, z. B. bei dem Problem des Todes. Die Menschen haben Gott nicht gehorcht und von dem verbotenen Baum (!) gegessen. In seinem Zorn sandte Gott zur Strafe den Tod und zog sich von den Menschen zurück. In einigen Völkern ist der Tod personifiziert und wird als die deutlichste Manifestation von Gottes Zorn angesehen<sup>105</sup>.

Gott ist *heilig*. Gott lebt auf einer anderen Ebene als der von Sünde und Fehlern. Bei Opfern z. B. wird sehr darauf geachtet, dass die geopfert Tiere rein sind, von einer Farbe und fehlerlos. Das ist ein Symbol für die Heiligkeit<sup>106</sup>.

In Gesellschaften, die einen König oder Herrscher hatten, findet man die Vorstellung von Gott als *König* und *Herrscher* (ruler)<sup>107</sup>.

Haben die Afrikaner Gott irgendwie bildlich dargestellt? Nach Dammanns und Bühlmanns Ausführungen nicht<sup>108</sup>. Wo keine Einflüsse von außen eingedrungen sind, wird der Hochgott nicht bildlich dargestellt, betont Sundermeier<sup>109</sup>. Idowu schreibt, dass Skulpturen und Bilder des Hochgottes „kaum vorkommen“<sup>110</sup>. Auch Parrinder verneint entschieden diese Frage: „Images of God are almost non-existent among illiterate peoples. There is one of Mawu in Dahomey, and none known elsewhere in Africa. There are countless representations of other gods, [...] but not of the Supreme One of all. [...] Africans will laugh if one speaks of the possibility of representing god in art.“<sup>111</sup>

## 5. 9. Schuld und Böses

Die Vorstellung von Gott als Richter schließt Assoziationen von Gerechtigkeit, Strafe und Wiedergutmachung ein. Aber von Ausnahmen abgesehen, erwarten die Afrikaner im Jenseits kein Gericht. „Apart from one or two exceptions, African peoples do not expect any form of judgement in the hereafter. If judgement has to come, it comes in the course of one's earthly life“<sup>112</sup>. Bühlmann schreibt allerdings über den Glauben der Hirtenvölker Ostafrikas: „Gott wird vom Sünder Rechenschaft verlangen über die kleinsten Fehler.“<sup>113</sup> Sundermeier berichtet, dass

<sup>103</sup> Vgl. Sundermeier, *Gemeinsam können wir leben*, 191; vgl. Busia, *Das afrikanische Weltbild*, 38

<sup>104</sup> Vgl. Mbiti, *Introduction to African Religion*, 181

<sup>105</sup> Vgl. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, 37

<sup>106</sup> Vgl. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, 41; vgl. Mbiti, *Introduction to African Religion*, 49f

<sup>107</sup> Vgl. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, 71; vgl. Idowu, *Afrikanische Gottesvorstellungen*, 83

<sup>108</sup> Vgl. Bühlmann, *Wenn Gott zu allen Menschen geht*, 130

<sup>109</sup> Vgl. Sundermeier, *Gemeinsam können wir leben*, 149, 155

<sup>110</sup> Vgl. Idowu, *Afrikanische Gottesvorstellungen*, 82

<sup>111</sup> Parrinder, *Worship*, 22

<sup>112</sup> Mbiti, *Concepts of God in Africa*, 259; vgl. Busia, *Das afrikanische Weltbild*, 37

<sup>113</sup> Vgl. Bühlmann, *Wenn Gott zu allen Menschen geht*, 127

in den westafrikanischen Völkern die Vorstellung von einer Rechenschaft der Seele vor Gott besteht. Dasselbe berichtete Suomdery über seinen Stamm in Nord-Ghana<sup>114</sup>.

In einigen Mythen wird erzählt, dass die ersten Menschen zur Strafe für etwas Falsches aus dem Himmel geworfen wurden<sup>115</sup>. Gott erlaubte ihnen einiges, anderes verbot er ihnen. Meistens erzählen die Mythen, dass die Menschen ewig leben sollten. Dafür gab Gott ihnen ein großes Geschenk, die Unsterblichkeit, d. h. sie sollten nicht ganz sterben; sie sollten wieder jung werden, wenn sie alt geworden sind. Aus verschiedenen Gründen ging dieses Geschenk verloren, und die Menschen starben<sup>116</sup>.

Einige Mythen erzählen, dass bei der Erschaffung des Menschen Himmel und Erde durch eine Leiter, ein Seil oder einen Weg verbunden waren. Später ging dieses Bindeglied verloren, Himmel und Erde trennten sich, der Himmel ging hoch, die Erde blieb unten. Das Ergebnis war die Trennung des Menschen von Gott. Diese Trennung wird überall in Afrika erzählt. Eine Version ist, dass der Mensch Gott durch das Zerstoßen der Nahrung mit einem Mörser so sehr verärgerte, dass dieser höher ging und sich von den Menschen entfernte<sup>117</sup>. Oder die Menschen haben das Grasland in Brand gesteckt und durch den Rauch Gott vertrieben. Anderswo ist das Verbindungsseil zerrissen, oder Hyänen haben es gefressen<sup>118</sup>. Viele Mythen sagen, dass diese Trennung zustande kam, weil die Menschen Gottes Gebote gebrochen haben. Manchmal haben sie Verbotenes gegessen (!), oder sie haben gegeneinander gekämpft. Deshalb wurden sie weggeschickt, oder Gott zog sich zurück. Dabei verloren sie viele ihrer ursprünglich von Gott geschenkten Wohltaten.

Die ersten Menschen lebten in einem Paradies. Dieses rückte in weite Vergangenheit, und die afrikanische Religion war nie imstande zu zeigen, wie es wiedergefunden werden könnte<sup>119</sup>.

Schuld und Böses, genauer gesagt, eine böse Person oder ein böser Geist, sind für den Afrikaner allgegenwärtig. Diese persönliche, böse Macht findet der einzelne Mensch nicht in sich selbst, sondern außerhalb, in einem anderen Menschen oder in einem Geist. Das Böse wird in andere hineinprojiziert<sup>120</sup>. Man erhält einen Sündenbock. Unglück, z. B. Krankheit und frühzeitiger Tod, müssen einen Verursacher haben. Irgend jemand muss die Harmonie des Zusammenlebens durch eine böse Tat, einen bösen Fluch o. ä. gestört haben. Es gibt keinen Zufall; denn der ganze Kosmos ist geistbegabt. Mit und in ihm muss der Mensch als Bruder/Schwester in Harmonie leben, die Gesetze der Natur, der Moral und der geistigen Welt beachten und gebe-

<sup>114</sup> Vgl. Sundermeier, *Gemeinsam können wir leben*, 227; vgl. Suomdery, Vortrag

<sup>115</sup> Vgl. Mbiti, *Introduction to African Religion* 78

<sup>116</sup> Vgl. Mbiti, *Introduction to African Religion* 80

<sup>117</sup> Vgl. Pobee, *Grundlinien einer afrikanischen Theologie*, 75. Bei den Aussagen von Pobee muss man beachten, dass er meistens ausdrücklich über die Akan-Religion schreibt, die innerhalb Schwarz-Afrikas wohl eine Ausnahme darstellt.

<sup>118</sup> Vgl. Mbiti, *Introduction to African Religion* 80

<sup>119</sup> Vgl. Mbiti, *Introduction to African Religion* 81

<sup>120</sup> Vgl. Pobee, *Grundlinien einer afrikanischen Theologie*, 45

nenfalls die gestörte Ordnung wieder herstellen. Also muss ein Sünder unbedingt gefunden und bestraft werden.

Schuld und Böses sind stets sozial gedacht: gegen Mitmenschen, gegen die Sippe, gegen das gemeinsame Leben, gegen die Ahnen. Es gibt nicht die Vorstellung, dass der Mensch direkt gegen Gott sündigt.

Ganz anders allerdings schreibt Pobee über die Religion der Akan. Diese Menschen glauben sehr wohl daran, dass auch Gott und die Ahnen durch Schuld und Sünde beleidigt werden und dass Gott deshalb den Sünder bestrafen wird. Dasselbe berichten die zairischen Theologen im Zusammenhang mit dem Messritus für die Diözesen Zaires<sup>121</sup>. Hier wird auch die Eigenverantwortung des Einzelnen betont. Drei Kräfte wirken folglich bei einer Sünde zusammen: der einzelne Mensch in seiner Verantwortung, personale böse Kräfte/Geister, die Universalität der Sünde und dadurch die Schuldverstrickung<sup>122</sup>.

### 5. 10. Religiöse Ausdrucksformen

Afrikaner glauben, dass Gott ihnen Beachtung schenkt. Verehrung, Gottesdienst, Anbetung (worship) hat den Sinn, den Kontakt zwischen den Menschen und Gott, zwischen den Menschen und der unsichtbaren Welt zu erneuern. Der Gottesdienst soll auch die Harmonie unter den Menschen herstellen. Durch den Gottesdienst kultiviert der Mensch seinen geistigen Blick auf das Leben. Er erinnert sich, dass er Körper und Geist ist. Ohne diese geistige Ausrichtung würde der Mensch sich im Universum verloren fühlen, und sein Leben hätte anscheinend keinen Sinn, da das Universum ja im Tiefsten religiös ist<sup>123</sup>. Trotzdem ist der Gottesglaube in Schwarz-Afrika meistens unkultisch, und der Gottesname wird zwar mitgedacht, aber häufig tabuisiert, wie es auch oft etwa mit dem Namen eines Königs geschieht<sup>124</sup>.

Das Gebet ist die allgemeinste Art, sich Gott zu nähern. Jeder kann immer und überall zu Gott beten. Aber es gibt auch besondere Menschen, die für die Gemeinschaft und für einzelne zu Gott beten. Afrikanische Gebete haben immer konkrete Intentionen: Regen, Frieden, Fruchtbarkeit, Erfolg, Schutz gegen Gefahren und Krankheiten<sup>125</sup>.

Überall in Afrika gibt es Opfer. Physische Dinge werden Gott oder anderen Geistwesen dar gebracht<sup>126</sup>. Bei den Afrikanern ist das Leben eng mit dem Blut verbunden. Wenn bei einem Opfer Blut vergossen wird, bedeutet das, dass menschliches oder tierisches Leben an Gott, der die letzte Quelle des Lebens ist, zurückgegeben wird. Der Grund für solche Opfer muss sehr

<sup>121</sup> Vgl. Bertsch, Der neue Meßritus im Zaire, 45

<sup>122</sup> Vgl. Pobee, Grundlinien einer afrikanischen Theologie, 110-112

<sup>123</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 54

<sup>124</sup> Vgl. Sundermeier, Gemeinsam können wir leben, 110, 147

<sup>125</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 55f; vgl. Parrinder, Worship, 34

<sup>126</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 57; vgl. dagegen „Bei keinem Volk oder Stamm Schwarz-Afrikas wird dem einen Hochgott geopfert.“ Hasenhüttl, Schwarz bin ich, 139

ernst sein, z. B. wenn das Leben vieler in Gefahr ist. Das Leben einer Person oder eines Tieres wird zerstört in dem Glauben, dass es das Leben vieler anderer rettet. Die Zerstörung des einen wird zum Schutz für viele.

Der Mensch fühlt, dass er nicht mit leeren Händen zu Gott kommen kann. Er weiß zwar, dass Gott die geopfert Dinge nicht benutzen kann, aber der Mensch will seine Demut und Ernsthaftigkeit zeigen<sup>127</sup>.

Der afrikanische Mensch fühlt sich sehr klein vor Gott<sup>128</sup>. Deshalb will er, wenn er sich Gott nähert, von irgend jemandem Hilfe erfahren. Auch im sozialen Leben ist es üblich, sich an einen zu wenden, der eine höhere Stellung hat. So tun die Afrikaner es auch bei Gott. Diese Helfer werden Vermittler genannt. Es können Menschen (Priester, Könige, Medizinmänner, Wahrsager, Regenmacher) und geistige Wesen (bsd. die Geister früherer Anführer, Helden oder von solchen Verstorbenen, die in einer Familie noch in Erinnerung sind) sein. Beim Gebrauch dieser Vermittler fühlt der Mensch, dass jemand für ihn spricht, dass jemand seine Botschaft zu Gott trägt. Die Toten werden gebraucht, weil man fühlt, dass sie beide „Sprachen“ sprechen, die der Lebenden und die der unsichtbaren Welt. Der Afrikaner verehrt aber nicht diese Vermittler als solche. Obwohl er auch oft direkt zu Gott betet und ihn verehrt, fühlt er, dass er eine Brücke zwischen sich und dem Schöpfer braucht. „Das Gebet jedoch gilt nicht den Ahnen, sondern Gott.“<sup>129</sup> Die Vermittler sind wie Fenster oder Tunnel, durch die der Mensch näher zu Gott kommt<sup>130</sup>.

Afrikaner feiern ihr Leben, denn es ist für sie das wichtigste Gut und der höchste Wert. Darum feiern sie immer auch ihre Religion. Sie tanzen, singen und verwirklichen sie. Riten bringen einen Sinn für Sicherheit, Identität, Zusammengehörigkeit, Kontinuität und Einheit. Senghor soll geäußert haben: „Der abendländische Mensch sagt: 'Ich denke, darum bin ich'; der Afrikaner sagt: 'Ich tanze, darum bin ich'“.<sup>131</sup> Für ihn wird das Leben von einem festen Rhythmus beherrscht. Der Afrikaner „ruft den an, der den Rhythmus in all seinen Kurven und Windungen beherrscht. Mehr noch, er versucht, sein Leben mit diesem Rhythmus in Einklang zu bringen, [...] sofern er glaubt, dass die Welt gut erschaffen ist und dass es keinen Geist gibt, der dem Schöpfer überlegen wäre und alles auf den Kopf gestellt hätte“.<sup>132</sup> Darum muss der Afrikaner sich in allen Situationen tanzend in den Rhythmus des Lebens einschwingen, bei Freude und Leid, Liebe und Hass, Ruhe und Arbeit.

Die Afrikaner sehen sich in der Lage, eine gewisse Kontrolle über die unsichtbare Welt und

<sup>127</sup> Vgl. Mbiti, *Introduction to African Religion*, 59; vgl. Parrinder, *Worship*, 32

<sup>128</sup> Vgl. Sundermeier, *Gemeinsam können wir leben*, 185; vgl. Parrinder, *Worship*, 22; vgl. Hasenhüttl, *Schwarz bin ich*, 141

<sup>129</sup> Sundermeier, *Gemeinsam können wir leben*, 122

<sup>130</sup> Vgl. Mbiti, *Introduction to African Religion*, 62-64

<sup>131</sup> Vgl. Luykx, *Die Seele des Afrikaners*, 274

<sup>132</sup> Bertsch, *Der neue Meßritus im Zaire*, 127



die Kräfte der Natur ausüben zu können. So fühlen sie sich nicht nur als passive Menschen, sondern als aktiv Handelnde. Auf einzelne Personen bezogene Riten geben Selbstvertrauen und Mut. Bedrohliches wird durch Tanzen bearbeitet, überwunden und weniger gefährlich<sup>133</sup>. Durch Musik, Singen und Tanzen sind die Afrikaner imstande, emotional und körperlich an dem Gottesdienst teilzunehmen<sup>134</sup>.

Zu den religiösen Feiern der Afrikaner gehören häufig Masken und Statuen, die im Tanz vorgeführt werden. Die Masken symbolisieren eine geistige Kraft. Sie können den Handlungen und Anweisungen der Alten Gültigkeit verleihen<sup>135</sup>. „Masks are believed to be ancestors visiting the living in visible forms.“<sup>136</sup>

Bei den Ahnenfiguren will man dem Geist des Toten einen irdischen Ersatz für seinen Körper anbieten, um mit ihm sprechen, mit ihm in Kontakt treten, ihn um etwas bitten oder ihn günstig stimmen zu können<sup>137</sup>. Der Afrikaner möchte der Geister habhaft werden. Er schafft sich eine Skulptur, eine Maske, eine Statue, „als Medium zur Geisterwelt“. „Die Ahnenfigur als würdevolles, feierliches Sinnbild des kraftbegabten Stammeshelden oder der Urmutter [...] verbindet Gott und Mensch.“<sup>138</sup>

In der afrikanischen Kunst sind die Masken die wichtigsten Objekte neben den Ahnen- und Tierstatuen. Zu einer Maske gehören immer ein Kostüm, das den mit der Maske tanzenden Mann ganz bedeckt, dazu also der Tanz und die Musik sowie das gesamte Umfeld des traditionellen Geschehens<sup>139</sup>. Da aber die im Tanz gebrauchte Maske einen bestimmten Ahn darstellt, tanzt im Grunde nicht ein Mann mit einer Maske, sondern dieser Ahn<sup>140</sup>.

Man kann nicht gut die verschiedenen Aspekte der Maske, die sozialen, die ästhetischen und die religiösen, zerteilen. Solch eine Trennung entspricht westlichem Denken, nicht afrikanischem<sup>141</sup>. (Hier sollen dennoch die in westlichem Sinne stärker religiösen Seiten betont werden. Die handwerklichen, künstlerischen und ästhetischen Elemente werden nicht ausgeführt.)

Die Ahnenfigur wie auch die Maske wird durch den Priester zu einem kraftgeladenen Wesen geweiht<sup>142</sup>. Eine bestimmte Maske kann z. B. genutzt werden, um am Anfang der landwirtschaftlichen Saison um genügend Regen zu bitten und um am Ende für eine erfolgreiche Ernte zu danken. Solch eine Maske ist in die grundlegenden Bedingungen des menschlichen Überlebens einbezogen. Aber sie repräsentiert nicht einen Fruchtbarkeitsgott, sondern kollektiv die Geister der Ahnen, die in der geistigen Welt dafür eintreten können und sollen, dass es eine gute

<sup>133</sup> Vgl. Sundermeier, *Gemeinsam können wir leben*, 166

<sup>134</sup> Vgl. Mbiti, *Introduction to African Religion*, 12, 126f; vgl. Sundermeier, *Gemeinsam können wir leben*, 117

<sup>135</sup> Vgl. Sieber, *Religion and Art in Africa*, 146

<sup>136</sup> Vgl. Ikenga Metuh, *God and Man*, 93

<sup>137</sup> Vgl. Himmelheber, *Negerkunst und Negerkünstler*, 15

<sup>138</sup> Vgl. Leuzinger, *Die Kunst von Schwarz-Afrika*, 10

<sup>139</sup> Vgl. Himmelheber, *Negerkunst und Negerkünstler*, 7

<sup>140</sup> Vgl. Thiel, *Christliche Kunst in Afrika*, 14

<sup>141</sup> Vgl. Sieber, *Religion and Art in Africa*, 143

<sup>142</sup> Vgl. Leuzinger, *Die Kunst von Schwarz-Afrika*, 11

Ernte gibt; denn die Ahnen sind „Lobbyisten in der spirituellen Welt“<sup>143</sup>. Die Maske vermittelt Sicherheit und Kraft, deren Ursprung in der spirituellen Welt liegt. Weil die Maske für die Lebenden die Ahnen vergegenwärtigt, wird sie auch zu einem Autoritäts-Symbol. Oft sind die Ur- oder Gründer-Ahnen gemeint, die den Klan oder die Sippe repräsentieren<sup>144</sup>. Dadurch kann sie auf verschiedene Weise gebraucht werden, gegen Kriminalität und für das Recht, bei der Erhaltung des Friedens, für ökonomische Ziele<sup>145</sup>.

„It is thus clear that African sculpture can serve as the visible expression of a spiritual force or authority that validates the basic beliefs of a society, that it can serve as well as to reinforce acceptable social modes of conduct and can symbolise the spiritual authority that eradicates social evils.“<sup>146</sup>

Dabei spielt auch die Farbsymbolik eine Rolle. Weiß symbolisiert das Jenseitige, den Status und den Bereich der Ahnen und Geister; man stellt sich in ihren Schutz. Rot verweist auf die Erde, auf das diesseitige Leben, auf die Frau, die Kultur, das Feuer, die Freude. Schwarz deutet auf den Mann, auf den Zwischenbereich von der Welt der Lebenden und dem Geist-Land<sup>147</sup>. (Bei den Yoruba steht Blau für den Himmels Gott<sup>148</sup>.)

## 5. 11. Schlussbemerkungen

Weil viele Bereiche der afrikanischen Religion in den Religionsbüchern nicht angesprochen werden, sollen diese trotz ihrer Wichtigkeit für das Leben der Afrikaner hier nicht ausgeführt werden wie z. B. Familie, Initiation, Moralvorstellungen, Medizinmänner und -frauen, Priester, Tabus, Zauberer, Hexen, Symbole, religiöse Orte.

Hat die afrikanische Religion eine Zukunft in der heute sich rapide wandelnden Welt? Die afrikanische Religion ist wohl auf Dauer gegenüber dem Islam und dem Christentum ohne Chance, weil sie zu eng an die frühere afrikanische Kultur, an die jeweilige Ethnie, an ihr Sozial- und Wirtschaftssystem gebunden ist und z. T. keine adäquaten Antworten auf viele moderne Probleme hat<sup>149</sup>.

<sup>143</sup> Vgl. Sieber, Religion and Art in Africa, 142, 147

<sup>144</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 22

<sup>145</sup> Vgl. Sieber, Religion and Art in Africa, 142, 147

<sup>146</sup> Sieber, Religion and Art in Africa, 147

<sup>147</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 25f; vgl. Leuzinger, Die Kunst von Schwarz-Afrika, 15

<sup>148</sup> Vgl. Schmalenbach, Die Kunst Afrikas, 71

<sup>149</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 21

## **6. Analysen der Religionsbücher in ihren Aussagen zur afrikanischen Religion**

### **6. 1. Bezeichnungen für die afrikanische Religion**

<b>Bezeichnung</b>	<b>Buchtitel</b>	<b>Jahrg.</b>	<b>Seite</b>	<b>Ersch.-J.</b>
„andere Religion“	<i>Botschaft des Glaubens</i>	---	268	1979
	<i>Religion in der Hauptschule</i>	9	69	1984
	<i>Religion am Gymnasium</i>	9	23	1986
	<i>Treffpunkt ru</i>	7/8	170	1991
„sonstige Religion“	<i>Wege der Freiheit</i>	6	117	1989
	<i>Christus, die Wahrheit</i>	---	58	1971
	<i>Christus, die Wahrheit</i>	---	63	1963
„restliche Heiden“	<i>Gottschalk, Kirchengeschichte</i>		248	1959
„andere Religionen (oder keine)“	<i>Zielfelder</i>	5/6	15	1982
„Naturreligion“	<i>Gott und die Welt</i>	7/8	22	1991
	<i>Mitten unter euch</i>	5/6	253	1982
	<i>Mitten unter euch</i>	7/8	215	1983
	<i>Mitten unter euch</i>	9/10	246	1984
	<i>Religionsb. für die Hauptschule</i>	9	59, 60	1982
	<i>Religionsbuch, Halbfas</i>	9/10	243	1991
	<i>Zeichen der Hoffnung, G</i>	9/10	196	1982
„Stammesreligion“	<i>Zeichen der Hoffnung</i>	9/10	186	1978
	<i>Zeichen der Hoffnung, G</i>	9/10	196	1982
	<i>Zeichen der Hoffnung</i>	9/10	217	1978
	<i>Zeichen der Hoffnung</i>	9/10	217	1989
„Stammesreligion“	„Grundriß des Glaubens“ zu			
	„Suchen und Glauben“	---	58	1980
	<i>RU in Sek.-Schulen. L.-handbuch</i>	10	481	1977
dass. kombiniert mit „ohne“	<i>Zeichen der Hoffnung</i>	9/10	187	1978
Religion	<i>Brüggeboes, Kirchengesch.</i>	---	205	1972

„Nichtermittelte“	<i>Zeichen der Hoffnung</i>	9/10	187	1978
„Primitive Religion“	<i>Zielfelder</i>	5/6	11	1975
	<i>Religionsb. für die Hauptschule</i>	9	59, 60	1982
	<i>Wege der Freiheit</i>	8	110	1986
	<i>Christus, die Wahrheit</i>	---	58	1971
	<i>Christus, die Wahrheit</i>	---	63	1963
„Volksreligion“	<i>Zeichen der Hoffnung; G</i>	9/10	196	1982
	<i>Grundriß des Glaubens</i>	---	58	1980
keine Erwähnung	<i>Zeichen der Hoffnung G</i>	9/10	197	1982
- trotz „Religionen der Welt“	<i>Wege der Freiheit</i>	8	109	1986
	<i>Mitten unter euch</i>	9/10	246	1984
- wegen „Weltreligionen“	<i>Religion in der Hauptschule</i>	9	69	1984
	<i>Zielfelder</i>	5/6	6f	1975
	<i>Religion am Gymnasium</i>	9	23	1986
	<i>Grundlagen</i>	5/6	33	1991
	<i>Religionsbuch, Halbfas</i>	10	239ff	1991
	<i>Mitten unter euch</i>	5/6	52f	1993
- trotz „Religion“ allgemein	<i>Treffpunkt RU</i>	5/6	64-71	1989
- beim Friedensgebet in Assisi	<i>Wege der Freiheit</i>	10	111	1996
	<i>Treffpunkt RU</i>	7/8	169	1991
	<i>Jahresringe</i>	8	151	1987
	<i>Zeichen der Hoffnung</i>	9/10	220	1978
	<i>Religionsbuch, Halbfas</i>	9/10	240f	1991
afrikanische Religion/en	-----			

Eine signifikante Verschiebung im Laufe der Jahre hin zu bzw. weg von einer Bezeichnung ist nicht erkennbar.

Die häufigste Bezeichnung für die Religion in Schwarz-Afrika lautet „Naturreligion“ (7 mal). Das klingt einerseits abwertend, wenn man Natur als Gegensatz zur Kultur sieht; andererseits positiv, wenn man Natur als das Ursprüngliche, unter Umständen als das noch nicht durch die Zivilisation Verfälschte betrachtet. Man kann diesen Ausdruck auch als Ergebnis des westlichen Überlegenheitsdenkens ansehen. Denn die positiven bzw. objektiven Inhalte, die z. B. beschrieben sind, ändern ja nichts an der Bezeichnung, sondern zeigen vielmehr, dass diese nur

*sehr begrenzt etwas Richtiges ausdrückt. Inhaltlich ist diese Bezeichnung „Naturreligion“ kaum gerechtfertigt. (Was haben z. B. die fehlende Stiftergestalt oder die fehlenden schriftlichen und verpflichtenden Glaubensinhalte mit der Natur zu tun; es sei denn, sie haben doch etwas mit einer minder entwickelten Kultur zu tun?) Es bleibt eigentlich nur das Argument der - etwa im Vergleich zu den Europäern - unmittelbareren Nähe der Afrikaner früherer Zeit zur Natur. „Natur- und Stammesreligionen: Hier verehren die Menschen vor allem Erscheinungen der Natur, z. B. Sonne, Sterne, Flüsse [...] Sie sind heute vor allem in Afrika verbreitet.“<sup>1</sup> Das ist u. a. nach Sundermeier falsch. „Die Phänomene der Natur werden in Afrika nicht angebetet, nirgendwo.“ (vgl. S. 226)*

*Die gleichen Argumente gelten in noch höherem Maße für den Ausdruck „primitive Religionen“ (5 mal). Er enthält noch stärkere negative Konnotationen. „Primitiv“ im Sinne von „unterentwickelt“, „wenig durchdacht“ oder „kulturlos“ würde dieser Religion sicher nicht gerecht. Versteht man „primitiv“ im Sinne von „ursprünglich“, „den Anfängen nahe“, würde ein zu geringer Teilaspekt benannt sein.*

*Letztere Begründung spricht auch gegen „Stammesreligion“ (6 bzw. 7 mal, allerdings in nur 2 Unterrichtswerken) und „Volksreligion“ (2 mal). Auch diese Bezeichnungen (wie auch der nicht gebrauchte Begriff „ethnische Religionen“) signalisieren ein besonders wichtiges Element der Religion in Schwarz-Afrika und anderswo. Sie könnten deshalb wohl am ehesten gebraucht werden, wenn die Religionen zusammengefasst werden sollen, die nicht zu den „Weltreligionen“ gezählt werden.*

*Die Tatsache, dass die Termini „Afrikanische Religion“ bzw. „afrikanische Religionen“ in den Religionsbüchern nicht verwendet werden, deutet an, wie wenig Schwarz-Afrika als Schwarz-Afrika anerkannt wird. Wenn Religionsbücher Ausdrücke wie „andere“ (5 mal) oder „sonstige“ (3 mal) Religionen benutzen, zeigt auch dieses ein völliges Desinteresse oder/und eine unchristliche Abwertung gegenüber diesem Kontinent und seiner Religion an.*

*Diese Missachtung eines Kontinents, in dem die christliche Kirche riesige Erfolge und Aufgaben hat, ist vielleicht am stärksten zu sehen, wenn die afrikanische Religion überhaupt nicht erwähnt wird, obwohl die „Religionen der Welt“ - nicht die „Weltreligionen“ - zum Thema gemacht werden<sup>2</sup>. Ein Teilbereich dieser Missachtung ist das so oft (5 mal) dargebotene Foto vom Friedensgebet der Weltreligionen in Assisi (vgl. S. 221).*

*Die Kombination von „Stammesreligion“ und „ohne Religion“ bzw. „oder keine“ (2 mal) ist eine Beleidigung der Afrikaner angesichts ihrer umfassenden Religiosität.*

<sup>1</sup> Zeichen der Hoffnung von 82, 196. Der Gebrauch der Religionsbezeichnungen ist auf dieser Seite insgesamt unlogisch. Unter der Überschrift „Weltreligionen“ wird als Unterpunkt „Welt- und Volksreligionen“ genannt; als weiterer Unterpunkt „Stammesreligionen, ohne Religion“; ersteres wird einige Zeilen höher ausdrücklich nicht zu den „Weltreligionen“ gezählt, letzteres ist indiskutabel.

<sup>2</sup> Das Bildchen in Zielfelder 5/6 S. 6 oben links, das afrikanisch zu sein scheint, stammt aus der Südsee.

## 6. 2. Traditionelle afrikanische Gebete

**Botschaft des Glaubens** (1979, S. 333)

Ein Satz aus diesem Katechismus könnte als Einleitung zu diesem Kapitel dienen: „Es gibt aber auch im außerchristlichen Bereich ergreifende Gebete, voll von Liebe und Hingabe an Gott - Gebete, die Christen nachsprechen können.“

Es wird nicht gesagt, dass einige Gebete von Gott inspiriert sein könnten.

### **Schutzgebet der Kivu-Pygmäen**

**Zielfelder 5/6** (1975, S. 150; 1982, S. 168)

<p>Wenn wir ausgehen in den Wald, und schreiten vorüber am schlafenden Löwen, an der Schlange, die dicht am Boden beißt, und wenn dann Imana für uns ist, so behütet er uns vor all diesen Ungeheuern.</p>	<p>Wenn aber Imana gegen uns ist, so kann alles den Menschen töten, selbst ein Goldäffchen tötet ihn. Wenn er mit Imana ist, so kann kein Tier es mit ihm aufnehmen, noch die Geister, noch auch irgendein anderes Wesen.</p>
--	---

Die Interpretation des Kommentators<sup>3</sup> zu diesem Gebet spricht von der „primitiven Religion der Kivu-Pygmäen“. Das Gebet sei ein „Ausdruck des religiösen Verstehens, in dem Hoffnung auf Rettung zum Antrieb wird“. Der Beter „vergewissert sich seiner Situation zwischen der göttlichen Macht Imana und der Welt“. Imana sei vermutlich kein personaler Gott, sondern eine „Schicksalsmacht“. Es bestehe ein „gewisser Fortschritt“ in dieser Religion darin, dass nicht mehr „das Tier beseelt und vergöttlicht erscheint, sondern eine abstrakte [...] und alles überragende Macht“ angenommen wird<sup>4</sup>.

Der Ausgangspunkt „primitive Religion“ verengt den Blick. Wie ein Vorurteil verhindert diese Prämisse die Erkenntnis, dass dieses Gebet inhaltlich ganz nahe an der jüdischen und christlichen Offenbarung steht.

Denken wir an den Psalm 23: „Der Herr ist mein Hirte, nichts wird mir fehlen. [...] Muss ich auch wandern in finsterner Schlucht, ich fürchte kein Unheil; denn du bist bei mir, dein Stock und dein Stab geben mir Zuversicht.“

Oder auch Psalm 91: „Wer im Schutz des Höchsten wohnt, [...] der sagt zum Herrn: Du bist für mich Zuflucht und Burg, mein Gott, dem ich vertraue. [...] Du brauchst dich vor dem Schrecken der Nacht nicht zu fürchten. [...] Denn der Herr ist deine Zuflucht, du hast dir den

<sup>3</sup> Zielfelder 5/6. Lehrerkommentar, S. 192f

<sup>4</sup> Das „nicht mehr“ ist unbewiesen. Im übrigen sprechen diese Sätze gegen den Begriff „Naturreligion“.

Höchsten als Schutz erwählt. [...] Du schreitest über Löwen und Nattern, trittst auf Löwen und Drachen.“

Bedenken wir auch noch Röm 8,31: „Ist Gott für uns, wer ist dann gegen uns?“ sowie 8,38: „Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, [...] weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes.“

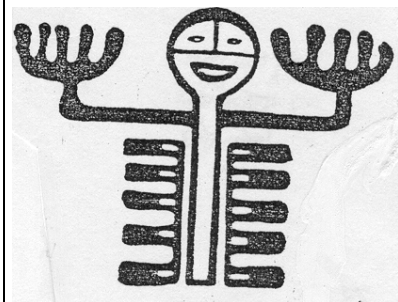
Dass Imana kein personaler Gott, sondern eine Schicksalsmacht sei, ist eine wenig begründbare Meinung, wenn man bedenkt, dass fast alle Völker Schwarz-Afrikas einen Hochgott verehren<sup>5</sup>. Vielmehr erscheint hier Gott als liebende und schützende Macht angesichts der vielfältigen und oft undurchschaubaren Mächte der Bedrohung. Auch Paulus schrieb von „Gewalten der Höhe oder Tiefe“ und „anderen Kreaturen“ (Röm 8,38f). Kann die Parallele dazu nicht heißen „noch die Geister, noch auch irgendein anderes Wesen“? „Du hast dir den Höchsten als Schutz erwählt.“ (Ps 91,9) Wie der Psalmist und wie Paulus setzt auch der betende Pygmäe volles Vertrauen in den helfenden Gott; ihm werden Liebe und höchste Macht zugeschrieben.

Erinnern wir uns an die Frage, ob es außerhalb der hebräischen und christlichen heiligen Schriften Inspiration Gottes an die Menschen geben kann sowie an die Antwort von L. Boff (vgl. S. 211f). Inspiriert sind demnach alle Texte, die uns Christus und damit Gott näherbringen können, wenn sie vor allem die Liebe Gottes zu den Menschen darlegen, das Vertrauen des Menschen in Gott, die Allmacht des Schöpfergottes. Wer die theologische Position Boffs oder eine ähnliche teilen kann, könnte wohl auch der begründeten Ansicht sein, dass dieses Gebet aus dem nicht- oder vorchristlichen Schwarz-Afrika, ob vor 2000 oder vor 50 Jahren aufgeschrieben, von Gott inspiriert ist oder zumindest sein kann.

### **Vater der Väter**

**Zielfelder 5/6** (1975, S. 150; 1982, S. 168)

Du, o Tsiugoa,  
Du Vater der Väter,  
Du bist unser Vater.  
Lass die Donnerwolke strömen,  
lass unsere Herden leben,  
lass uns leben!  
Fürwahr, ich bin gar schwach vor Durst, vor Hunger.  
O dass ich doch die Früchte des Feldes essen möchte!  
Bist du nicht unser Vater, der Vater der Väter,  
Du, Tsiugoa?



aus: Zielfelder  
5/6, S. 150

<sup>5</sup> Der Kommentator hätte sich um eine Übersetzung dieses Wortes bemühen bzw. ihre Unmöglichkeit erwähnen sollen.

*O dass wir Dich preisen mögen!*  
*O dass wir Dir wieder zurückgeben mögen!*  
*Du Vater der Väter, Du, o Herr,*  
*Du Tsuigoa.*

Was in diesem Gebet auffällt, ist in erster Linie die Anrede Gottes als Vater bzw. Vater der Väter. Dieser Vatergott ist gleichzeitig der Herr. Ein weiterer Schwerpunkt des Gebetes ist die Bitte um das Lebensnotwendige, besonders die Nahrung. Der Beter erfährt sich nicht nur als hilflos und schwach angesichts der Naturgewalten, die ihm seine Lebensgrundlagen zerstören können; auch der Wunsch nach Preis und Dank („zurückgeben“) wird ausgesprochen.

Neben diesem Gebet ist ein stilisierter Mensch dargestellt. Zu diesem Bildchen gibt es keinen Hinweis, weder im Schülerbuch noch im Kommentar<sup>6</sup>. Die Zuordnung zu einem afrikanischen Gebet, in dem Gott mehrfach mit „Vater“ und auch mit „Herr“ angerufen wird, legt nahe, dass dieses Bildchen ein Zeichen für den Vatergott sein könnte. Die übergroßen Hände könnten auf das Geben und Helfen Gottes, worum der Beter ihn anfleht, hindeuten. Eine andere Möglichkeit ist, dass der betende Mensch gemeint ist, der als Zeichen seiner Bitte und seines Vertrauens auf die Hilfe Gottes die Arme ausbreitet<sup>7</sup>.

Vertrauen, Lobpreis, Bitte und Dank sind also enthalten. Näher kann ein nicht-christliches Gebet wohl kaum dem Gebet und dem Geist Jesu kommen. Es ist hier wohl nicht notwendig, viele ntl. Stellen anzuführen außer Unser Vater im Himmel! [...] Gib uns heute das Brot, das wir brauchen! (Mt 6,9.11). Deshalb soll hier dieselbe Schlussfolgerung gezogen werden wie bei dem vorigen Gebet.

### ***O Gott, in Frieden liebst du mich nächtigen***

***Mitten unter euch 5/6*** (1982, S. 31)

*O Gott, in Frieden liebst du mich nächtigen,*  
*In Frieden lass mich auch tagen!*  
*Wo immer ich gehe auf dem Wege,*  
*Den du in Frieden für mich machtest,*  
*O Gott, meine Schritte mache mir recht!*  
*Beim Reden, Verleumdung nimm von mir weg!*  
*Im Hunger, Murren nimm von mir weg!*  
*In Satttheit, Übermut nimm von mir weg!*  
*Dich anrufend, verbringe ich den Tag,*  
*Herr, der keinen Herren hat!*

<sup>6</sup> Grundriß des Glaubens

<sup>7</sup> Information von Moses Akebule



Ein Kommentar zu diesem Gebet wird nicht gegeben<sup>8</sup>. Die Schüler sollen die Aufgabe bekommen, das Gottesbild des so betenden Afrikaners zu erarbeiten und ebenso das Verhältnis des Menschen zu dem so vorgestellten Gott.

Die Themen: Dank für die Nacht, Bitte um Frieden am Tag, Richtig-Sein vor Gott, gegen Verleumdung, Murren und Übermut, Leben in der Nähe Gottes, Gott ist der höchste Herr; all dies als demütige Bitten in der Hoffnung auf Gottes friedensstiftende Hilfe vorgetragen, stellt das Gebet in die unmittelbare Nähe des Alten und des Neuen Testaments.

### ***Du hast uns in diese Welt gesandt***

***Religionsbuch für die Hauptschule 5*** (1980, S. 31)

Der Kommentar macht zu dem folgenden Gebet keine Angaben.<sup>9</sup> Ohne die im christlichen Verständnis positiven Elemente - Sendung in die Welt und damit Weltauftrag; Gott als Vater und Größter; Vertrauen in ihn, dass er das Bitten der Menschen hört - ausführlich darzulegen, muss hier auf einen wohl nicht unwichtigen Unterschied geachtet werden: Gott regelt die Anliegen. Das scheint etwas magisch gedacht zu sein, entspricht aber auch dem sehr konkreten Denken der Afrikaner, wenn sie Gott um etwas bitten. (Vgl. S. 242) Auch dieses Gebet scheint mir ganz nahe bei den Intentionen der Hebräischen Bibel und Jesu zu liegen.

*Du hast uns in diese Welt gesandt;  
niemand ist in der Welt, der dir gleich wäre.  
Du allein bist der große Gott,  
unser Vater bist du.  
Wenn wir irgendein Anliegen haben,  
gehen wir damit zu dir,  
denn du bist es, der die Anliegen regelt.*

### ***Bittgebet eines Vaters***

***Zielfelder 5/6*** (1975, S. 150; 1982, S. 168)

„Gebet eines Schilluk am Grab der Ahnen, zu dem er seine Tochter führt, wenn sie heiraten will.“ (Folgende Seite)

<sup>8</sup> Vgl. Baur, Unterrichtshilfen zu Mitten unter euch 5/6

<sup>9</sup> Vgl. Lehrerhandbuch zum Religionsbuch für die Hauptschule 5, 49

*Herr, hier bringe ich dir mein Kind, segne es!  
 Du weißt, ob seine Wege gerade sein werden  
 oder ob ihm Unglück bevorsteht.  
 Wenn du nur willst, so wird mein Kind glücklich sein.  
 Ich opfere auch ein Schäflein;  
 sein Blut wird durch die Erde zu dir dringen  
 und für mich und mein Kind sprechen.*

*Obwohl der Glaube an, das Zusammenleben mit, das Beten zu den Ahnen für die afrikanische Religion äußerst zentral ist, war in den Religionsbüchern nur dieses eine etwas ausführlichere Beispiel zu finden, in dem ein wenig über diesen Teil des Glaubens der Afrikaner dargeboten wird.*

*Gemäß den oben dargestellten Ausführungen passt dieses Gebet, an die Ahnen gerichtet, zu den afrikanischen Vorstellungen über die Lebendigkeit und das Wirken der vor nicht allzu langer Zeit Verstorbenen (vgl. S. 233, 243).*

*Folgen wir den Ausführungen von Mbiti und Sundermeier, dann ist auch der Vorspann zu diesem Gebet korrekt. Danach sind die Ahnen nicht unbedingt immer Vermittler des Gebetes zu Gott hin, sondern können auch die Empfänger sein.<sup>10</sup> Die Anrede „Herr“ hat eine vielschichtige Bedeutungsweite und muss nicht dem höchsten Gott vorbehalten sein. Das Vergießen des Blutes symbolisiert eigentlich die Hingabe des Lebens, letztlich an Gott. Es kann aber auch bedeuten, dass das Schaf als Nahrung für den Ahnen gedacht ist. Zum Zeichen der Hingabe an ihn wird das Blut vergossen und das Fleisch bei einem Festessen verzehrt<sup>11</sup>. Das Opfer unterstreicht die Ernsthaftigkeit der Bitte.*

*Dass ein Vater mit seiner heiratswilligen Tochter die Ahnen um ihre Hilfe, ihre Zustimmung und ihr Wohlwollen bittet, liegt im Verständnis des Glaubens der Afrikaner an die Ahnen, da diese für das weitere Wohlergehen der Familie Mitsorge tragen.*

*Wir haben hier also einen Text, der uns eine zentrale Glaubensüberzeugung der afrikanischen Religion andeutet, aber bei weitem nicht ausschöpft.*

### **6. 3. Der Tanz**

***Mitten unter euch 7/8*** (1983, S. 123)

*Obwohl das Tanzen für den Afrikaner eminent wichtig war und ist und obwohl jedes Fest, das ja immer religiös geprägt war, mit dem Tanz verbunden war und ist (vgl. S. 243), war nur ein kleines Bild zu diesem Thema in einem Religionsbuch zu finden. Unter der Überschrift „Zu allen*

<sup>10</sup> Zu der Anrede „Herr“ gegenüber einem Ahnen habe ich im Kommentar keine Aussagen finden können.

<sup>11</sup> Informationen von Moses Akebule

Zeiten beten Menschen“ sind auf einem von vier Bildern drei auf einer Wiese tanzende Schwarze auf einem Foto mit dem Untertitel „Kultische Tänze“ zu sehen<sup>12</sup>. Im Hintergrund erkennt man einige Häuser und die Landschaft. Die Tanzenden tragen einen großen Federschmuck auf dem Kopf; der andere Schmuck ist nicht genau zu erkennen. Ziemlich deutlich ist jedoch zu sehen, dass sie weiße europäische Shorts tragen und Kniestrümpfe, einer ein T-Shirt. Der Verdacht liegt nahe, dass es ein Schautanzen für Fotografen und Touristen sein könnte. Zumindest sind kein kultischer Rahmen und keine Gemeinschaft zu sehen. Der Betrachter dieses Bildchens bekommt den Eindruck, der Tanz der Afrikaner wird eher in die Folklore abgeschoben als dass man seinen Sinn und seine Bedeutung angemessen darzustellen versucht.

Es gibt keine Information über das Land, die Situation, den Anlass dieses Tanzes. Die an den Betrachter ausgesandte Botschaft scheint mir zu sein: Die meisten Menschen beten kniend in einem Gottesdienstraum in normaler Kleidung, die Afrikaner beten tanzend und mit Federn geschmückt irgendwo draußen. Die Bilder bieten kaum verschiedene Gebetsformen noch in angemessener Weise einen kleinen Einblick in den traditionellen afrikanischen Kult noch etwa inkulturierten afrikanisch-christlichen Gottesdienst.

Richtig ist, dass Afrikaner in ihrer traditionellen Religion ohne Tanz keinen Kult feiern konnten. Richtig ist auch, dass andererseits das Tanzen keineswegs immer ausdrücklicher Gottesdienst im engeren Sinne bedeutete.

#### **6. 4. Traditionelle afrikanische Literatur außerhalb des spezifisch religiösen Bereiches**

Der beherrschende Eindruck nach der Durchsicht der Religionsbücher ist: Das traditionelle, vorchristliche Schwarz-Afrika hatte anscheinend kaum Kultur im engeren Sinne; kaum Schnitzwerke, höchstens einige Masken; kaum Bauwerke, höchstens einige Hütten; keine Musik, höchstens einige Trommeln; keine Schmiedekunst, keine Malerei, keine Literatur; letzteres, weil ja keine Schrift entwickelt wurde. Im Bereich der nicht im engeren Sinne religiösen Literatur konnte nur eine Geschichte entdeckt werden, und auch diese nicht im eigentlichen Schülerbuch.

**Fundgrube** zu: **Zeit der Freude, Wege des Glaubens, Zeichen der Hoffnung** (1983, S. 74-76)  
 „Wie das Leben durch die Welt wanderte“. Das Leben geht auf die Wanderschaft. Es trifft dabei nacheinander drei kranke Menschen, einen mit geschwollenen Gliedern, einen Leprakran-

<sup>12</sup> Die einzelnen Bildertitel sind recht unlogisch zusammengestellt. Ein vor einer Buddhasstatue kniender Mönch, egal aus welchem Land, wird parallel gesetzt mit kniend betenden Japanern; also eine Religion mit einem Land. Dazu parallel „Menschen beim Gottesdienst heute“; also Menschen allgemein, als ob die vorigen keine Menschen wären; „beim Gottesdienst“, als ob die drei anderen Bilder keinen Gottesdienst zeigten; „heute“, als ob die anderen Fotos aus alten Zeiten wären und der christliche Gottesdienst früher ganz anders gewesen wäre. Gemeint ist eine wahrscheinlich europäische christliche Kirche. Außerdem wird dreimal „beten“ mit gemeinschaftlichem Gottesdienst und Kult gleichgesetzt.

ken und einen Blinden. Alle drei werden mit Staub vom Weg gesund gemacht. Alle drei versprechen, ihren Heiler nie zu vergessen. Das Leben will in sieben Jahren wiederkommen. So geschieht es auch, aber in umgekehrter Reihenfolge. Dabei verwandelt sich das Leben in einen Kranken, so wie der jeweils Geheilte es war. Die ersten beiden verjagen den kranken Besucher. Das Leben gibt sich zu erkennen und verhängt wieder die frühere Krankheit über den undankbaren Menschen. Nur der, der die geschwollenen Glieder hatte, erinnert sich an seine alte Krankheit und an sein Versprechen und nimmt das Leben freundlich auf. Das Leben gibt sich auch ihm zu erkennen, bedankt sich und verspricht seinem Gastgeber, dass er immer gesund bleiben wird.

Dieses Märchen spricht für sich und muss nicht näher interpretiert werden. Bemerkenswert ist der für Schwarz-Afrika zentrale Begriff des „Lebens“. Der Grundgedanke ist sicherlich die bei allen Menschen gefährdete und oft vergessene Dankbarkeit. (Vgl. z. B. auch die Perikope von der Heilung der 10 Aussätzigen, von denen nur einer sich bedankte. Lk 17,11-19) Diese Geschichte hätte es wohl verdient, im Schülerbuch zu stehen.

## **Exkurs Grundschule 2**

### **Kwaku Ananse**

#### **Große Freude 3** (1986, S. 24f)

Aus der reichen mündlichen Literatur - umfassend Märchen, Sprichwörter, Rätsel usw. - ist die Geschichte von Kwaku Ananse als einziger literarischer Text aus dem traditionellen Schwarz-Afrika in einem Schüler-Religionsbuch zu finden.

„Kwaku Ananse - so heißt das afrikanische Spinnenmännchen, von dem man viele Geschichten erzählt - Kwaku Ananse ärgerte sich schon seit Jahren, dass es unter den Menschen so viele weise Leute gab. Darum beschloss Ananse, für sich und seine Nachkommen alle Weisheit der Welt einzusammeln. Zu diesem Zweck nahm er einen großen Krug mit einem Deckel und machte sich auf die Wanderschaft.

Er ging durch manches Land und stellte Menschen und Tieren, denen er begegnete, die schwierigsten Fragen. Erhielt er eine kluge Antwort, so öffnete er schnell den Deckel seines Kruges, flüsterte die Weisheit hinein und klappte den Deckel eilig wieder zu. Als Kwaku Ananse nach einiger Zeit glaubte, alle Weisheit dieser Welt in seinem Topf gesammelt zu haben, machte er sich wieder auf den Heimweg.

Zu Hause jedoch fürchtete er, man könnte ihm seinen kostbaren Schatz stehlen. Deshalb beschloß er, den Krug in den höchsten Ästen eines riesigen Baumes zu verstecken. Aber - wie sollte er mit seinem riesigen Krug dort hinaufgelangen? Kwaku Ananse hatte, wie ihm schien, einen guten Gedanken: Er band sich den Krug mit Schlingpflanzen vor seinen Bauch und ver-

suchte, damit den dicken Stamm hinaufzuklettern. Doch er hatte nicht überlegt, dass der Krug einen ansehnlichen Umfang besaß und dass er deshalb mit seinen Armen und Beinen die Rinde des Baumes nicht erreichen konnte. Drei Tage lang versuchte er vergeblich, mit seinem Krug vor dem Bauch am Stamm emporzukommen; immer wieder fiel er auf den Rücken.

So traf ihn ein Hase, der fragte: „Kwaku Ananse, was hast du denn in deinem Kruge?“ Ängstlich antwortete das Spinnenmännchen: „Das ist ein großes Geheimnis, welches ich dir nicht verraten kann. Aber ich sollte diesen Krug dringend in der Baumkrone verstecken.“ Da sprach der Hase: „Wäre es nicht einfacher, du würdest den Krug auf deinen Rücken binden?“ „Was sagst du da?“, schrie Kwaku Ananse. „Ich glaubte, ich hätte alle Weisheit der Welt in meinem Krug eingefangen. Nun sehe ich, dass es immer noch Gescheitere gibt, als ich es bin!“ Wütend riss er das Gefäß von seinem Bauch und schleuderte es mit aller Gewalt gegen den Baum, wo es in tausend Scherben zersprang.

Seither ist die Weisheit wieder überall auf der Welt zu finden.“

Entgegen der Überschrift im Schülerbuch, die diese Geschichte „Märchen“ nennt, denke ich, dass sie wohl eine Fabel ist. Alle Merkmale deuten darauf hin: eine epische Tiergeschichte, didaktische Absicht, allgemein anerkannte Wahrheit bzw. eine moralisch-praktische Lebensweisheit, ein überraschendes, analoges Beispiel, Veranschaulichung durch eine uneigentliche Darstellung, Übertragung menschlichen Verhaltens auf die beseelte Natur, witzig-satirische oder/und moralisch-belehrende Effekte, Schlusswort mit einer Nutzenanwendung<sup>13</sup>.

Es ist hier nicht notwendig, diese Fabel im einzelnen zu interpretieren. Angesichts unseres Themas ist es wichtig festzustellen, dass in allen durchgesehenen Religionsbüchern nur dieses eine Beispiel aus der reichen mündlichen Literatur Schwarz-Afrikas zu finden war; und dass es ein sehr positives und überzeugendes Beispiel ist.

Hier müssen vorgreifend einige didaktische Überlegungen angestellt werden. Man könnte der Meinung sein, dass so eine Fabel eher in ein Lese- als in ein Religionsbuch gehört. Dann soll man aber auch bedenken, dass in den Religionsbüchern viele Geschichten stehen, die ebenfalls nicht religiös im engeren Sinne sind, sondern eher im vorreligiösen Umfeld anzusiedeln und auch häufig in den Lesebüchern zu finden sind.

Als exemplarische Geschichte aus dem nicht-religiösen Bereich kann diese Fabel bei Kindern des 3. Schuljahres durchaus den Eindruck hinterlassen, dass auch die Menschen in Schwarz-Afrika schöne und nachdenkenswerte Geschichten erzählen. Speziell diese Fabel unterstreicht mit ihrem Schluss u. a. genau diese Erkenntnis: Überall ist Weisheit, nicht nur in den „Hochkulturen“ und „Weltreligionen“.

<sup>13</sup> Vgl. Wilpert, Sachwörterbuch der Literatur, 258f

### **6. 5. Inhaltliche Zusammenfassung des Themenbereiches „Afrikanische Religion“**

*Wenn wir zusammenfassen, was die Religionsbücher über die traditionelle afrikanische Religion darbieten, dann ist die Bilanz teilweise ziemlich negativ: unpassende oder sogar fast beleidigende Bezeichnungen; falsche, ungenaue oder nicht exemplarische Aussagen über die Gottesvorstellungen; andererseits einige tiefgehende Gebete, die man den Psalmen und dem Beten Jesu zur Seite stellen und deshalb als von Gott inspiriert ansehen könnte.*

*Es war kein Beispiel dafür zu finden, wo die afrikanische Religion selber Thema wäre und die zentralen Glaubensaussagen und -vorstellungen dargeboten würden<sup>14</sup>, so wie es mit den bekannteren Weltreligionen geschieht und wie es aus dem Geist des Konzils heraus erwartet werden könnte. Darbietungen von wichtigen Einzelementen der afrikanischen Religion sind nur ansatzweise durch die Gebete gegeben. Im Kapitel über die afrikanische Kunst werden noch zwei (bzw. drei) traditionelle religiöse Plastiken vorgestellt.*

### **6. 6. Religionsdidaktische Einschätzung**

*Wenn wir die angeführten positiven und negativen Beiträge über die traditionelle afrikanische Religion religions- bzw. religionen-didaktisch betrachten, soll zunächst betont werden, dass fast nirgendwo versucht wird, die Schüler/innen für das Fremde, das ganz Andere zu interessieren. (Ausnahmen könnten die Bildnisse über afrikanische Gottheiten sein. Vgl. S. 273, 274, 276). Auch die Gebete sind so ausgewählt, dass sie fast zwanglos in die jüdisch-christliche Glaubens-tradition übernommen werden können. Es gibt gleichsam keinen Stolperstein, fast alles passt in unser gewohntes Weltbild.*

*Es fehlen Versuche, den Schülern/innen durch authentische Informationen und an elementaren Beispielen den Kern des traditionellen afrikanischen Glaubens nahe zu bringen, so dass die Jugendlichen in die Lage versetzt werden, eine ganz andere Sichtweise auf die Welt, das Leben, auf Gott zu erfahren. Eine zusammenfassende Darstellung über das traditionelle afrikanische Weltbild mit seinen Implikationen (Einheit des Universums, Gottesbild bzw. Gottesbilder, Fortdauer des Lebens, Ängste, Gemeinschaft usw.) und die Konsequenzen daraus (Ahnenverehrung, soziale Schuld, Großfamilie usw.) fehlt. Dabei sollten die tiefe Sinnhaftigkeit ebenso wie die Differenzen zu unserem Weltbild aufscheinen. Dadurch könnte es möglich werden, Ehrfurcht vor diesen so fremden Menschen zu entwickeln und auch die eigenen Selbstverständlichkeiten (z. B. unseren Individualismus, unseren Gegensatz von Immanenz und Transzendenz, unseren Jugendkult) zumindest zu überdenken und als einen Lebensentwurf zu verstehen.*

---

<sup>14</sup> Etwa wie die Darstellung der Indianerreligion in: Halbfas, Religionsbuch 4, S. 81-86

*Vielleicht kann der Schüler/die Schülerin dabei erfahren, dass es in der afrikanischen Tradition und Religion Elemente gibt, die auch für eine globale Welt zukunftsweisend sein könnten, (z. B. personales Gemeinschaftserleben statt staatlich-kollektivem Anspruchsdenken). An diesem Beispiel könnte den Schülern/innen auch bewusst werden, dass durch das Kennenlernen einer sehr fremden Kultur und Religion verschüttete oder wenig praktizierte Elemente des Christentums neu entdeckt werden können. Sicherlich könnten ältere Schüler/innen auch erkennen, wo und warum unser jüdisch-christlich-europäisches Denken für die Bewältigung von Gegenwart und Zukunft geeigneter sein kann und wo es bereichert werden sollte.*

*Um solche Elemente in einem offenen Religionsunterricht erarbeiten zu können, bräuchte es sicherlich neben sachlichen Informationen auch eine narrative Theologie sowie Beispiele aus der reichen mündlichen Literatur Schwarz-Afrikas, in denen deutlich werden kann, wie der traditionelle afrikanische Glaube das Leben formt.*

*Fazit: Beim Verfolgen wesentlicher religionen-didaktischer Ziele kann der/die Religionslehrer/in im Bereich der afrikanischen Religion nur sehr begrenzt auf die Hilfe der Religionsbücher setzen.*

## **7. Inkulturation**

### **7.1. Inkulturation im Allgemeinen**

Vor und während der Zeit des Konzils wurde auf die große Aufgabe der Inkulturation des Evangeliums in die verschiedenen nicht-abendländischen Kulturen aufmerksam gemacht. Dieses Thema wurde in den folgenden Jahrzehnten immer bewusster und dringlicher. Das gilt besonders für Schwarz-Afrika. In der Zeit der Entdeckungen überwog die Überzeugung von der Überlegenheit der Europäer über die anderen Kulturen, da man nicht daran dachte, diese fremden Völker zu achten und ihren Reichtum zu entdecken, sondern sie sich politisch und religiös einzuverleiben<sup>1</sup>. Das Vielerlei und Fremde der Kulturen und Religionen wurde als Verlust der ursprünglichen Einheit angesehen und stand unter dem Vorzeichen des Bösen, wie es die Geschichte vom Turmbau von Babel (Gen 11,1-9) darzustellen scheint<sup>2</sup>. Wenn das Fremde aber nicht in seinem Eigenwert erkannt und anerkannt und nur das Eigene zum Maßstab erhoben wird, ist alles Andere unter Niveau und unterentwickelt. Dann muss das Fremde beseitigt und die eigene Kultur übertragen werden<sup>3</sup>.

Nach der Unterdrückung ihrer Kultur durch die Kolonialherren und auch durch viele Missionare sowie nach der weitgehenden Verinnerlichung ihrer angeblichen Minderwertigkeit durch

<sup>1</sup> Vgl. Waldenfels, Gottes Wort in der Fremde, 102

<sup>2</sup> Vgl. Waldenfels, Gottes Wort in der Fremde, 105

<sup>3</sup> Vgl. Waldenfels, Gottes Wort in der Fremde, 106

die Afrikaner selbst hat sich die Situation heute völlig verändert. Vor allem ist es wohl das wiedergewonnene afrikanische Selbstbewusstsein, das die eigene Tradition und Kultur in den Mittelpunkt einer neuen Identitätsfindung stellt und nicht mehr von außen abhängig sein will. Die afrikanische Kirche wurde auch von einer häufig nationalistischen Politik mit dem Vorwurf konfrontiert, sie treibe die koloniale Entfremdung weiter<sup>4</sup>. Pobee zitiert: „Während die Weißen ihren Gott durch die weiße Brille sahen, haben wir gerade erst damit begonnen, [...] unseren Gott durch die eigene Brille zu betrachten.“<sup>5</sup> Er meint sogar, dass die Inkulturation zunächst eine wichtigere Aufgabe für die Kirche ist als das soziale Handeln<sup>6</sup>.

Die umfassende Aufgabe der Inkulturation, deren Grundlegung die Inkarnation Gottes in Jesus Christus ist<sup>7</sup> und die deshalb der Kirche zu allen Zeiten und in allen Kulturen aufgetragen ist, wurde besonders von den Theologen gesehen, die außerhalb des europäisch-nordamerikanischen Kulturkreises leben und wirken.

Eine entscheidende Frage dabei lautet jedoch: In *welche* Kultur muss das Christentum einverleibt werden? In die Kultur, die vor 50 oder 100 Jahren lebendig war, oder in die sich heute rapide verändernde Kultur? Die Kirche darf auch in Schwarz-Afrika nicht in der vorurbanen Zeit stehen bleiben und sich an diese anpassen bzw. in diese verwurzeln<sup>8</sup>. Schwarz-Afrika lebt heute in einem tiefgreifenden kulturellen Umbruch. Wir sehen aber meistens nur die kurzfristigen Prozesse. Der Sinn für die lange andauernden und das Leben der Völker grundsätzlich bewegenden Veränderungen bzw. Konstanten erregen weniger unsere Aufmerksamkeit<sup>9</sup>. Muss sich also die Inkulturation an diese langfristigen Strömungen angleichen oder muss sie sich an das „Nach-äffen“ („apemanship“)<sup>10</sup> der Weißen durch die Schwarzen anpassen? W. Otte schreibt, dass die Geisteswelt der Afrikaner so tief verwurzelt ist, dass man immer mit ihr rechnen muss. Als Beispiel kann man auf die Schwarzen in der Karibik schauen, die trotz der schlimmen Vergangenheit ihre grundlegende Geistigkeit weitgehend behalten haben<sup>11</sup>. Dadurch weist Otte darauf hin, dass die Inkulturation sich vor allem an der langfristig lebendigen Geistigkeit orientieren sollte.

Zuerst soll hier dieses Thema vom Grundsätzlichen her kurz dargestellt werden. Es sollen zunächst zwei nicht-afrikanische Stimmen zu Wort kommen, um die weltweite Aufgabe der Inkulturation zu unterstreichen. Sodann werden speziellere afrikanische Vorstellungen skizziert.

<sup>4</sup> Vgl. M'teba, Inkulturation in der 'Dritten Kirche', 94; vgl. Pobee, Grundlinien einer afrikanischen Theologie, 8

<sup>5</sup> Vgl. Pobee, Zitat von Marcus Garvey, in: Grundlinien einer afrikanischen Theologie, 8

<sup>6</sup> Vgl. Pobee, Grundlinien einer afrikanischen Theologie, 10

<sup>7</sup> Vgl. Waldenfels, Gottes Wort in der Fremde, 106

<sup>8</sup> Vgl. Bürkle, Geschichtliche Bilanz und Situationsanalyse, 35

<sup>9</sup> Vgl. F. Schatten, Afrika auf der Suche, 3

<sup>10</sup> Wole Soyinka, zitiert von W. Otte, Afrikanische Wort-Kulturen, 4

<sup>11</sup> Vgl. W. Otte, Afrikanische Wort-Kulturen, 12



### 7. 1. 1. Der Missionar kommt immer zu spät

Auch wenn Boff in erster Linie an Latein-Amerika denkt und seine Beispiele aus diesem Bereich wählt, auch wenn er von Neu-Evangelisierung schreibt, können seine wichtigsten Gedanken auch auf die afrikanische Kultur übertragen werden<sup>12</sup>.

Boff definiert die Inkulturation folgendermaßen: „Inkulturation ist der Prozess, in dem sich eine Kultur, ausgehend von ihren eigenen kulturellen Grundmustern, das Evangelium zu eigen macht.“ (27) Jeder Mensch hat das Recht, Gott mit den Mitteln, mit den Symbolen, mit den philosophischen Grundlagen seiner eigenen Kultur zu erkennen und zu verehren (14f). Dabei darf man den Begriff „Kultur“ nicht auf Philosophie, Kunst, Folklore u. ä. einengen, sondern muss ihn ausweiten auf alles, was das Leben eines bestimmten Volkes prägt. „Der Mensch lebt in der Kultur wie in einer Wohnung. In der Kultur erarbeitet er sich seine menschlichen - gesellschaftlichen wie persönlichen - Reaktionen auf die Existentialien, die sein Leben als Mensch strukturieren.“ (41)

In diesem Rahmen entsteht auch die jeweilige Religion. Sie ist einerseits Antwort auf das menschliche Sehnen über sich hinaus, auf das transzendente Existential des Menschen. Andererseits ist die Religion auch Antwort auf den sich in diesem Sehnen ausdrückenden Anruf Gottes. Die Kulturen und die zu ihnen gehörenden Religionen sind die Re-aktionen auf die vorrangigen Aktionen Gottes (41f)<sup>13</sup>. Diese Re-aktionen oder Antworten können allerdings unvollkommen, fehlerhaft oder sogar sündhaft sein (43; vgl. auch *Nostra aetate* 2).

Deshalb muss von der christlichen Theologie die Religion jeder Kultur bejaht werden. Sie darf nicht, wie früher häufig praktiziert, bekämpft und vernichtet werden, um die neue Religion, das Christentum, aufzwingen zu können, und zwar ein Christentum, das in einem fremden Kontinent (Europa) schon inkulturiert war (46). Es wurde also nicht nur die autochthone Religion degradiert und mehr oder weniger abgeschafft, sondern es wurde auch mit dem Christentum eine fremde Kultur aufgedrängt (38, 46f. Vgl. auch *Evangelii nuntiandi* Nr. 7-17; 18-21)

Weil es kein reines, kulturloses, nacktes Evangelium gibt, sondern immer ein inkulturiertes, wird es auch immer gleichzeitig entfaltet, konkretisiert und begrenzt; geborgen und teilweise verborgen, wohl auch verbogen; es bekommt einen volkskirchlichen Leib, es wird lebensnah, kann aber auch bis zur Unkenntlichkeit verschmolzen werden (52-56)<sup>14</sup>. Es entsteht das Risiko, dass Missionare mit Hilfe eines bereits zu stark inkulturierten Evangeliums andere Kulturen unterdrücken (56).

Damit diese Gefahr nicht zu groß wird, bedarf es eines weiten Raumes von Gemeinsamkeiten, einer größeren Gemeinschaft als die eines einzelnen Kulturraums; es bedarf der Weltkirche,

<sup>12</sup> Vgl. Boff, Gott kommt früher als der Missionar ; vgl. dazu auch Luykx, Die Seele des Afrikaners, 265-276

<sup>13</sup> Es handelt sich hier um den gleichen Gedankengang wie beim Thema „Inspiration“. Vgl. S. 193

<sup>14</sup> Die Erfahrung zeigt, dass Nationalismen gefördert werden können wie auch Folklore, gesellschaftliche Zwänge wie die Unmöglichkeit, Evangelium und kulturellen Rahmen auseinanderzuhalten.

deren Glieder untereinander in Kontakt und Austausch stehen, so dass viele verschiedene Inkulturationen möglich und wirksam sind (58).

Als Beispiel für einen grundlegenden Unterschied in den Kulturen nennt Boff den Logozentrismus und Individualismus des westlichen Christentums. Sie stammen aus der griechischen Tradition, während das frühe, jüdisch geprägte Christentum viel stärker gemeinschaftsbezogen war. Die Tradition, den Geist höher zu bewerten als den Leib, hat das westliche Christentum ebenfalls stark beeinflusst, nicht in allem positiv. Eine tiefgehende Inkulturation des westlich geprägten Christentums in eine Kultur der Gemeinschaft und der Leibfreude z. B. in Schwarz-Afrika dürfte schwierig sein und lange dauern (64f).

Eine weitere, wahrscheinlich umstrittene, hier nicht lösbare Schwierigkeit bei der Inkulturation ist der von Boff sogenannte „Christomonismus“, d. h. die Konzentrierung des ganzen christlichen Geheimnisses auf Christus. Dadurch seien die früheren Missionare nicht in der Lage gewesen, die pneumatologische Dimension des Christentums zu beachten, die zu der Erkenntnis hätte verhelfen können, dass Gottes Geist immer schon in allen Völkern, Kulturen und Religionen anwesend war und ist (108). So kann Boff zu seiner prägnanten Aussage kommen: „Missionare kommen immer zu spät; vor ihnen ist der dreifaltige Gott schon da.“ (94)

Statt aber nur Probleme und Schwierigkeiten zu sehen, sollte man eher auf die Chancen und auf die Bereicherung achten, die die Kirche weltweit durch inkulturierte Teilkirchen erlebt. „Wie viele Samenkörner (der Kulturen) fanden keine Anerkennung oder durften nicht wachsen!“ (95) Diese mögliche Bereicherung durch die Kulturen und in ihnen durch die nicht-christlichen Religionen beschränkt sich nicht auf folkloristische Ausschmückung, sondern ist Hilfe bei der weitergehenden Evangelisierung der Völker und der Kulturen. (67ff)

### 7. 1. 2. „Mission bedeutet immer Zerstörung“

Segundo Moreno Yanes ist katholischer Theologe in Ekuador. Seine Aussagen sind sicherlich auf Schwarz-Afrika übertragbar. Zum Thema „Inkulturation“ äußerte er folgende Gedanken<sup>15</sup>:

Man muss immer unterscheiden zwischen dem eigentlichen Glauben und den Vermittlern („Mediatoren“) des Glaubens, zwischen dem Kern der Glaubensaussagen und dem kulturellen Rahmen, in dem sie fremden Völkern nahegebracht werden. Jesus hätte z. B. die Eucharistie in der Kultur der Anden (oder Schwarz-Afrikas) sicher anders gefeiert als in Palästina (110).

Aber es gibt tiefer gründende und schwierigere kulturelle Rahmenbedingungen als dieses relativ simple Beispiel andeutet, z. B. die Grundeinstellung zur Geschichte. Viele Kulturen haben eine „Kreisgeschichte“<sup>16</sup>, sie sind überzeugt von einer ewigen Wiederkehr des immer schon Geschehenen. Das Geschichtsbewusstsein der indianischen Bergvölker sei eine „Wiederho-

<sup>15</sup> Moreno Yanes, Segundo, Mission bedeutet immer Zerstörung, 110

<sup>16</sup> Ähnliches schreibt Mulago von der Religion der Bantu; vgl. Mulago, Die lebensnotwendige Teilhabe, 55

lungsgeschichte“, das jüdisch-christliche aber sei auf den Weg Gottes mit den Menschen, auf die Zukunft gerichtet (110).

Wenn wir an das Geschichtsbewusstsein der Afrikaner denken, dann ist es wichtig zu beachten, dass dieses stark auf die Gründer-Ahnen der Frühzeit gerichtet ist bzw. war und auf die Gegenwart, in der das Leben weitergegeben werden muss, aber wenig auf eine Zukunft, in der den Menschen ein endgültiges Heil geschenkt werden wird<sup>17</sup>.

Wird in so einen kulturellen Kontext das Christentum mit seiner eschatologischen Zukunftshoffnung eingebracht, dann muss es zunächst tiefgreifende Konflikte geben.

Weil die Missionierung immer auch eine kulturelle Gestalt hat und diese überträgt, wird mit ihr auch einheimische Kultur zerstört. „Eine Missionierung bedeutet immer Zerstörung der Identität“ (110). Damit ist noch nicht entschieden, ob diese Zerstörung gut oder schlecht ist.

Eine neue Inkulturation des neuen Glaubens können eigentlich nicht die fremden Missionare leisten, sondern nur die in der alten bzw. schon teilweise gewandelten Kultur Lebenden. „Die Inkulturation des Glaubens kann sich eigentlich erst ereignen, wenn die, die neu zum Christentum gekommen sind, ‘alte Christen’ geworden sind, die selber über ihren Glauben nachdenken und reflektieren können.“ (110) Unter dieser Voraussetzung und mit dieser Hoffnung hat die Verkündigung des Glaubens bei den Indianern (und wohl auch besonders bei den Afrikanern) eine Chance, nicht die Verkündigung der europäisch-amerikanischen Kultur (111).

### 7. 1. 3. Anpassung oder Wiederaufnahme?

M'teba, ein Theologe aus Zaire/Kongo, definiert die Inkulturation so: „Sie ist ein dialektischer Vorgang der Einwurzelung des Christentums in den verschiedenen Menschheitskulturen und deren innerste Umwandlung durch ihre Integration in das Christentum.“<sup>18</sup>

Danach beschreibt er die zwei in der Überschrift angedeuteten Haltungen zur Inkulturation. Die einen wollen das Evangelium sich, der eigenen Kultur, anpassen, es in Schwarz-Afrika einbürgern, inkarnieren. „Inkulturation ist gleich Bekehrung zum Christentum“. Das bedeutet einerseits, die Hauptaussagen des Glaubens sollen in den afrikanischen Bereich übertragen werden, sie sollen ein afrikanisches Gesicht erhalten. Andererseits sollen die afrikanischen Kulturen durch das Evangelium nicht zerstört (vgl. Yanes), sondern geläutert werden. Es wird also eine wechselseitige Durchdringung und Bereicherung angestrebt.

Zwei schwierige Fragen stellen sich dazu: a) Sind die afrikanischen Kulturen nicht längst zerstört? Wie sonst hätte das Christentum in seinem westlichen Gewand so leicht eindringen können? b) Könnte das Christentum die afrikanischen Kulturen wirklich zum Christlichen hin

<sup>17</sup> Vgl. Mbiti, Introduction to African Religion, 34f

<sup>18</sup> Vgl. M'teba, Inkulturation in der 'Dritten Kirche', 93

umwandeln, nachdem ihm dieses etwa in Europa so wenig gelungen ist bzw. heute so wenig gelingt<sup>19</sup>?

Andere afrikanische Theologen wollen den Glauben sich anpassen. „Inkulturation = afrikanische Aneignung des Christentums“; „Inkulturation als Wiederaufnahme“. „Solange sich das Christentum nicht von den Afrikanern von ihrer eigenen konkreten Situation aus ‘wieder aufnehmen’ lässt, solange wird es in Afrika nie glaubhaft werden, zumindest aber unangepasst bleiben“. ‘Wieder aufnehmen’ bedeutet, gleichsam noch einmal von vorn anzufangen; das Ursprüngliche und Grundlegende des Christentums auf afrikanische Art und im afrikanischen Kontext konsequent und existentiell zu leben. Boulaga spricht von einem „christischen Modell“<sup>20</sup>.

M. Hebga versteht die ‘Wiederaufnahme’ noch radikaler. Das Christentum ist vom Ursprung her eine östliche Religion. Der Westen habe es „an sich gerissen“ und ihm seinen westlichen Stempel aufgedrückt. Das sei legitim gewesen. Nicht legitim sei es gewesen, dieses westliche Christentum anderen Kulturen aufzudrängen. Folglich muss die afrikanische Kirche zu den östlichen Ursprüngen zurückgehen, das Christentum dort ‘wieder aufnehmen’ und ihm einen afrikanischen Stempel aufdrücken. Die Afrikaner müssen gleichsam dem Christentum das westliche Gewand aus- und ein afrikanisches anziehen<sup>21</sup>.

Die Kernfrage dazu lautet: Ist das überhaupt möglich? Kann die afrikanische Kirche die gesamte Geschichte und Tradition einschließlich der aus griechisch-lateinischem Geist heraus formulierten Dogmen negieren? Oder kann man dieses Vorhaben mit einem Menschen vergleichen, der eine Zwiebel so lange schälen will, bis er den Kern (nicht) findet<sup>22</sup>?

M'tebas eigene Lösung besteht in folgenden Gedanken: Die Afrikaner müssen das Christliche selber in ihr afrikanisches Leben integrieren, ohne das Wesentliche zu entstellen oder zu verändern. Dabei müssen die Überlegungen der Theologen und die Praxis aller Christen verbunden werden. Das ganze Volk soll aktiv beteiligt sein, es ist nicht nur das Experimentierfeld der Fachleute. Das erfordert eine Kirche des Dialogs. Evangelium und Kultur sollen sich nicht einfach gegenseitig anpassen, sondern „sich treffen, miteinander ringen und sich gegenseitig prüfen“<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Vgl. M'teba, Inkulturation in der 'Dritten Kirche', 94f

<sup>20</sup> Vgl. M'teba, Inkulturation in der 'Dritten Kirche', 97

<sup>21</sup> Vgl. Hebga, Die Herausforderung der neuen mystischen Bewegungen, 33-49

<sup>22</sup> Vgl. M'teba, Inkulturation in der 'Dritten Kirche', 99f

<sup>23</sup> Vgl. M'teba, Inkulturation in der 'Dritten Kirche', 101f

## 7. 2. Inkulturation in Schwarz-Afrika

### 7. 2. 1. Einige exemplarische Inkulturationsprobleme

Die Beschäftigung mit der afrikanischen Religion und der christlichen Mission wirft die Frage auf, wie *heute* das Christentum in Schwarz-Afrika inkulturiert werden kann. Welche Elemente der afrikanischen Kultur und Religion können dem Afrikaner die Annahme und Praxis des christlichen Glaubens, seine Verwurzelung im persönlichen und gesellschaftlichen Leben erleichtern oder erschweren? Welche Traditionen können das afrikanische Christentum insgesamt bereichern und ihm ein afrikanisches Gewand geben? In welchen Bereichen muss der Afrikaner umkehren? Welche religiösen Überzeugungen und Ausdrucksformen muss er teilweise oder ganz aufgeben?

Da ist vor allem der Glaube des traditionellen Afrikaners an einen höchsten Gott. Aber dieser Gott scheint doch eher den Menschen ferne als nahe zu sein. Der Afrikaner möchte deshalb meistens einen oder mehrere Mittler in seiner Beziehung zu und in seiner Annäherung an Gott. Das Gebet und der Kult sind selten an ihn gerichtet, eben weil er den Menschen so fern vor- kommt. Auch kommt Gott nicht in dem Sinne den Menschen nahe, dass er sie nach dem Tode in seine unmittelbare Nähe heimholt. Die endgültige Heimat des Menschen ist nicht im Nahbereich Gottes.

Die Mythen von der Entzweiung von Himmel und Erde einerseits und vom Eindringen des Todes in die Menschenwelt andererseits zeugen weniger von Gottes Menschenliebe als eher von Zufällen, die Gott hinnimmt. Auch die Gottheiten, die dem Hochgott zwar untergeordnet sind, aber dennoch als Personifikationen von Handlungen Gottes oder als Aufspaltungen Gottes gelten und die auch selbst handeln können, dürften dem christlichen Glauben große Schwierigkeiten bereiten, da sie die Souveränität Gottes über alle „Mächte und Gewalten“ (vgl. z. B. Eph 1,21) zu sehr einschränken.

Die höchste christliche Aufgabe ist die Liebe, und die kann mit dem Primat des Lebens nach afrikanischem Verständnis sehr wohl in einen schweren Konflikt geraten. Da ist z. B. die Würde der Frauen und der Kinder zu beachten.

Sowohl eine Mutter als auch ein Kind können aufgrund der Vorrangstellung der Weitergabe des Lebens degradiert werden, fast Mittel zum Zweck des Weiterlebens. Eine kinderlose Frau, geistige und geistliche Fruchtbarkeit sind in diesem Kontext kaum möglich. Liebe und Partnerschaft sind der Fruchtbarkeit untergeordnet. Die Einstellung, dass eine Ehe erst Bestand haben kann, wenn Kinder kommen, und dass bei Kinderlosigkeit oft keine kirchliche Eheschließung zustande kommt, bedeutet meines Erachtens eine Instrumentalisierung bsd. der Frau<sup>24</sup>. Die Polygamie mag nicht in jeder Hinsicht von Übel sein. Aber in gewissem Maße werden doch die

<sup>24</sup> Vgl. Wermter, Der neue Mensch von Afrika, 16f; vgl. Ruppert, H., Afrika betet anders, 30; vgl. Saro-Wiwa, Die Geschiedene, in: Die Sterne dort unten, 71-77

Frauen dabei als Gebärerinnen benutzt. Nach christlichem Verständnis ist es aber nicht erlaubt, Menschen zu Mitteln für noch so hohe Ideale zu gebrauchen. Jeder Mensch ist unendlich wertvoll um seiner selbst willen. Die Kirche in Schwarz-Afrika hat große Schwierigkeiten mit polygam verheirateten Menschen, die sich taufen lassen wollen.

Auch andere Werte können um dieses Lebensprimates willen umgebogen werden. Ehrlichkeit z. B. muss dem Leben der eigenen Großfamilie nützen; Lüge kann eine kluge List sein, wenn sie der eigenen Familie Vorteile bringt, wenn Vorsicht sie erforderlich machen<sup>25</sup>.

Aus eigenem Erleben ist mir bekannt, dass Behinderte zwar nicht ausgestoßen, aber auch nicht angemessen gefördert werden und diese Aufgabe die Kirche übernehmen musste<sup>26</sup>.

Die Furcht vor Leben zerstörenden Mächten hatte z. B. in Ghana auch die Konsequenz, dass Kinder, bei deren Geburt die Mutter starb, ausgesetzt wurden, weil die Angehörigen glaubten, ein böser Geist habe die Mutter getötet und könnte weiteres Unheil anrichten<sup>27</sup>. Die afrikanische Pfarrgemeinde musste dort ein Waisenhaus bauen, sollten diese Babys nicht sterben. Die Furcht vor bösen Geistern (vgl. z. B. S. 222) muss also überwunden werden und ist wohl nicht inkulturationsfähig.

Diese Überlegungen lenken den Blick auch auf das afrikanische Verständnis von Gemeinschaft und Individuum. Für den Afrikaner ist die Gemeinschaft das Primäre, der Einzelne ist nachrangig. Er hat sich einzufügen, dem Leben und dem Wohlergehen der Sippe und Familie zu dienen. Die Identität des Einzelnen ist von den Beziehungen innerhalb der Familie und der Gemeinschaft her definiert; er ist Bruder, Onkel, Mutter usw. Der Einzelne darf nicht allzu sehr herausragen, er muss sich anpassen. Die positive, den Menschen tragende und bergende Einordnung in die Gemeinschaft kann ihn auch einengen und seine Einzigartigkeit behindern. Manche Afrikaner erzählen, wie schwer sie es hatten, als Jugendliche aus der religiösen Tradition auszu-steigen und Christen zu werden.

Der Bereich der Solidarität und Hilfe ist ambivalent. Eingegrenzt auf den eigenen Stamm, kann die Solidarität z. B. nicht nur zu ungeheurer Korruption führen, sondern mehr noch zu starker Abgrenzung, ja Feindschaft gegenüber anderen Volksgruppen. Das wurde bsd. in Rwanda deutlich. Eine oft noch fehlende, die Volksgruppen übergreifende Solidarität erschwert in erheblichem Maße die Verchristlichung der Gesellschaft.

Trotz des Glaubens der traditionellen Afrikaner an das Weiterleben nach dem Tod als Ahnen besteht bei den meisten Volksgruppen nicht die Hoffnung, dass die Verstorbenen zu Gott kommen, sondern dass sie irgendwo nach einiger Zeit herumschwirren, dass sie sogar zu bösen Geistern werden können. Es ist auch nicht so, dass alle Menschen gleichermaßen zu Ahnen

<sup>25</sup> Vgl. Bujo, Wider den Universalanspruch, 51. Bujo macht hier darauf aufmerksam, dass eine Tugend, hier die Ehrlichkeit, in einem anderen Kontext auch eine andere Ausgestaltung haben kann und dass dieses bsd. häufig in Schwarz-Afrika der Fall ist.

<sup>26</sup> Informationen von Sr. Ann Schulte aus Ghana

<sup>27</sup> Erlebnis des Autors in Sirigu, Ghana

werden. Sie müssen alt geworden sein und ein ethisch gutes Leben geführt haben. Es scheint nicht klar zu sein, in welcher Weise Kinder und auch Frauen, ebenso unfruchtbare Menschen zu Ahnen werden. Auch im jenseitigen Lebensbereich sind die Menschen, wie im Diesseits, nicht gleich<sup>28</sup>. Der Ahnenglaube einschließlich der Vorstellungen des Lebens nach dem Tod kann nicht ohne starke Veränderungen in das Christentum hineingenommen werden.

Es gibt selten einen Ansatz zu einer mit dem christlichen Erlösungsglauben vergleichbaren Hoffnung. Der Tod ist und bleibt trotz des Ahnenglaubens für den traditionell afrikanischen Gläubigen das größte Übel. Er hat eine „quälende Angst vor dem Tod“<sup>29</sup>. Der Tod ist nicht „verschlungen im Sieg“ des unzerstörbaren Lebens (vgl. 1 Kor 15,54 ).

Eine Hiobsgeschichte ist nicht zu finden (vgl. S. 240). Das hat zur Folge, dass es auch keine Sehnsucht nach einer Erlösergestalt gibt, die mit der jüdisch-christlichen Erwartung vergleichbar wäre<sup>30</sup>. (Eine mit der christlichen Hoffnung nur teilweise vergleichbare Erlösung wäre, wie erwähnt, das Hinübergehen des Verstorbenen zu den Ahnen.) Wenn aber zumindest in einigen Völkern nur die Besten und die erst im Alter Verstorbenen zu Ahnen werden, wird auch diese Hoffnung stark gemindert. Es gibt dann keine Vergebung für die „Mittelmäßigen“, für die im Leben Gescheiterten. Es fehlt auch die Überzeugung von der Chance einer Reinigung, von einem „Purgatorium“, von einer endgültigen und unverdienten Barmherzigkeit. Ist nicht Jesus, rein menschlich gesehen, auch zu früh und ziemlich erfolglos gestorben, dazu noch kinderlos?

Wenn die Denkstruktur einer Kultur nicht oder nur begrenzt in die Zukunft gerichtet ist, dann sind der gesamte Glaube und die Denkrichtung zyklisch ausgerichtet. Die dauernde Wiederkehr im Kreislauf des Lebens beherrscht das Fühlen, Denken und Glauben.

In der jüdischen und christlichen Religion aber sind Glauben und Denken sowohl in die Vergangenheit, auf historische Ereignisse und Personen, als auch auf ein in der Zukunft liegendes und erhofftes Ziel gerichtet, wie das z. B. die Hoffnungsbilder der Juden zeigen: das Kommen des Messias oder eines messianischen Zeitalters, die Auferstehung, das Ende der Zeit und damit auch das Ende der Zukunft, das Gericht, das Reich Gottes; das zeitentbundene, ewige Leben. Die traditionellen Afrikaner sind stark auf das Leben in der Gegenwart und auf eine mythische Vorzeit gerichtet, in welcher der Ur-Ahn den Stamm gründete.

Ein nicht unwichtiger Unterschied der afrikanischen Religion zum Christentum besteht also auch im Gegensatz des zyklischen zum zukunftsgerichteten Geschichtsdenken. Zyklisches Denken erschwert den Fortschrittswillen und erleichtert Anpassungen. „Eine große geistige Umstellung bedeutet für den Afrikaner der Wechsel vom zyklischen Denken zur gerichteten Geschichtsvorstellung.“<sup>31</sup> Bürkle sah hier (1971!) eine ganz wesentliche Aufgabe des ausländischen Missionars bei der Einwurzelung des Evangeliums, um die afrikanische Kirche vor Sek-

<sup>28</sup> Vgl. Sieber, Religion and Art in Africa, 150; Obilom, Mündliche Information

<sup>29</sup> Pobee, Grundlinien einer afrikanischen Theologie, 45

<sup>30</sup> Vgl. Dammann, Die Religionen Afrikas, 93

<sup>31</sup> Vgl. Bürkle, Geschichte und Gemeinschaft, 195

ten und Schismen zu bewahren. Denn der Ausländer könne besser sein zielorientiertes Geschichtsverständnis einbringen, dass nämlich auch die Kirche verändert werden und sich entwickeln müsse, wo hingegen der Afrikaner aufgrund seiner Denkstruktur eher das Christentum so bewahren möchte, wie er es von den früheren Missionaren erhalten hat<sup>32</sup>.

Bei Unglücken und großen Schwierigkeiten aller Art sucht der traditionelle Afrikaner einen Schuldigen, der die Harmonie des Lebens gestört hat. Er projiziert dabei das Böse nach außen auf andere Menschen und Mächte. Aus dieser Projektion des Bösen kann z. B. die böse Hexe entstehen. Das hat auch Folgen bis in die Politik hinein. Schuld haben immer die anderen, z. B. die Kolonialmächte. Auch die Vergangenheitsbewältigung eigener Schuld z. B. in Südafrika bleibt eine Art „Hexenjagd“. Hier entschwindet die Verantwortung des einzelnen, der die Schuld in sich suchen und verarbeiten müsste, der selbst umkehren sollte (vgl. z. B. 2 Sam 12,7; Mk 1,15)<sup>33</sup>.

Wenn nur oder in besonderem Maße gegen die Mitmenschen gesündigt wird, kaum auch gleichzeitig gegen Gott, der sich mit dem Geschädigten identifiziert, dann kann auch die Wiedergutmachung nur in der Gemeinschaft geschehen. Wenn die gestörte Harmonie unbedingt und nur auf der immanenten Ebene, also ohne Gott, wieder in Ordnung gebracht werden soll, liegt es nahe, dass Buße und Strafen sehr hart sein können. Wie ein Afrikamissionar berichtete, gab es in solchen Fällen keine Nachsicht, kaum Erbarmen, unerbittliche Erfüllung der ganzen Strafe. Konsequenterweise muss sie auch vollständig abgeleistet werden, wenn kein anderer da ist, der die Harmonie des Lebens und der Gemeinschaft wieder herstellen kann<sup>34</sup>.

Es scheint, dass der traditionell betende Afrikaner mehr von Gott haben will, als dass er sich Gottes Willen und Möglichkeiten überlassen möchte. Jesus hat sich aber in seinem Beten an den unerforschlichen Willen Gottes gewandt, der die Gebete allzu oft nicht so erhört, wie der Mensch es gern möchte: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe“ (Lk 22,42 par). Über die schon christlichen, aber in einem schwierigen Inkulturationsprozess stehenden Afrikaner in Bénin schreibt Semporé: „Vor allem das Gebet gilt als ein Druckmittel auf Gott und die Heiligen. Daher die hemmungslose Suche nach ‘unfehlbaren’, ‘wundertätigen’ und ‘starken’ Gebeten“<sup>35</sup>.

Ein besonders zentraler und schwieriger Bereich der Inkulturation ist die Christologie. Wie können die biblischen Bilder und Hoheitstitel für Christus dem Afrikaner übersetzt werden? Welche Bilder, welche Hoheitstitel aus der afrikanischen Religion und Kultur sind zur Übertragung auf Jesus Christus geeignet?

<sup>32</sup> Vgl. Vgl. Bürkle, *Geschichtliche Bilanz und Situationsanalyse*, 37f. Diese konservative Haltung kann man als Afrika-Besucher oft bestätigt finden.

<sup>33</sup> Vgl. Wermter, *Der neue Mensch von Afrika*, 18f.

<sup>34</sup> Pater Bernhard Hagen; ähnlich äußerte sich P. A. Abakai

<sup>35</sup> Vgl. Semporé, *Afrikanische Volksreligion*, 273



Gerade an diesem Beispiel aus der Christologie könnte deutlich werden, dass das Evangelium in die heutige, sich sehr schnell verändernde Kultur Schwarz-Afrikas eingewurzelt werden muss und nicht in eine mehr oder weniger überholte Kultur früherer Zeiten<sup>36</sup>.

### 7. 2. 2. Einige exemplarische Inkulturations-Möglichkeiten

Ein besonders wichtiger und auch schon zu einem großen Teil realisierter Bereich ist die Liturgie. Es ist heute weitgehend selbstverständlich, dass die Afrikaner im Gottesdienst trommeln, klatschen und tanzen. Besonders bekannt wurde der neue Messritus im Zaire, in dem z. B. in starkem Maße die Dialogkultur Schwarz-Afrikas und in dem auch die Ahnen in das Schuldbekenntnis und die Bitte um Vergebung einbezogen werden<sup>37</sup>. Weniger bekannt ist die malawische Liturgie. Dort wird z. B. das Schuldbekenntnis so gebetet, wie nach dem traditionellen Glauben die Ahnen Gott Sühneopfer darbringen<sup>38</sup>.

Die Inkulturation im liturgischen Bereich könnte und sollte sicher noch weiter gehen, z. B. eine noch stärkere Betonung der Gemeinschaft in der eucharistischen Mahlfeier, traditionelle Riten bei der Taufe, bei Beerdigungen, bei der Firmung. Bei letzterem wird überlegt, ob Elemente der traditionellen Initiation der Jugendlichen in die Feier der Firmung übernommen werden können. Dabei stellt sich gerade hier mit Nachdruck die Frage, ob die Initiation heute wirklich noch so stark zur afrikanischen Kultur gehört, dass sie die Einwurzelung des Evangeliums bei den Firmlingen fördern kann<sup>39</sup>.

Im Bereich der Liturgie besteht auch das Problem, dass viele europäische Formen, die die Missionare gebracht haben, so stark von den zur Kirche gekommenen Afrikanern adaptiert wurden, dass sie nicht mehr davon lassen wollen.

Eine mehr im psycho-sozialen Bereich liegende Inkulturation ist das Kirchenverständnis unter dem Bilde der Familie („Church-Family“), denn die afrikanische Kultur ist eine Kultur der Familie<sup>40</sup>. Welche konkreten Konsequenzen das haben soll, beschreibt Sr. Zubuor so: „... das Verständnis einer Kirche als einer Familie, in der jedes Mitglied fühlt, dass es dazugehört und eine Rolle spielt. Die Christen und ihre Priester sind Brüder und Schwestern. Sie sind gleich in ihrer Würde und verschieden in ihren Aufgaben; sie teilen die Verantwortung und sind solidarisch für das Leben und die Sendung der Kirche. Die Kirche ist eine Familie, in der die Mitglieder zusammengehören und ihre Talente teilen, um sich gegenseitig zu bereichern.“<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Vgl. z. B. Bertsch, *Der schwarze Christus*; 9 afrikanische Autoren beschäftigen sich in dem Buch mit dieser Frage.

<sup>37</sup> Vgl. Bertsch, *Der neue Meßritus im Zaire*, 45, 127

<sup>38</sup> Vgl. Ruppert, H., *Afrika betet anders*, 30

<sup>39</sup> Vgl. Sanon, *Das Evangelium verwurzeln*, 11-32

<sup>40</sup> Vgl. Mbiti, *Introduction*, 190

<sup>41</sup> Vgl. Zubuor, *Briefliche Informationen*; vgl. Luneau, *Und ihr, was sagt ihr von Christus?*, 7; hier wird Jesus als Oberhaupt der „christlichen Familie“ angesprochen.

So sollen die im christlichen Geist äußerst positiven und nicht die ambivalenten Elemente der Hierarchie und der Privilegien aufgrund des Alters aus der traditionellen afrikanischen Familie übernommen werden. Die Einfügung des Einzelnen in die Großfamilie führt oft zu bewundernswerter Solidarität. Ohne die daraus erwachsende Hilfe wäre die soziale Not in Schwarz-Afrika oft noch viel größer. (So muss z. B. der Onkel die Kinder seines verstorbenen Bruders unbedingt unterstützen und ihren Lebensunterhalt gewährleisten. Weil diese Solidarität heute nicht mehr immer geleistet wird bzw. werden kann, gibt es auch in Schwarz-Afrika Straßenkinder. Die Kirche als Familie unterhält deshalb Straßenkinderhäuser.)

Um die Schwierigkeiten im Verständnis Jesu Christi abzumildern, werden christologische Hoheitstitel gesucht, die den Afrikanern aus ihrer Tradition heraus von besonders großer Bedeutung sind. Pobee u. a. schlagen vor, die Häuptlingstradition, die aufs engste mit der afrikanischen Religion verbunden ist, als Träger für ein inkulturiertes Christusverständnis zu wählen<sup>42</sup>. In der Akan-Religion z. B. wird der höchste Gott im Bild eines königlichen Oberhäuptlings gesehen. Dieser steht so hoch über den normalen Menschen, dass er stellvertretende Häuptlinge als seine offiziellen Vertreter, Vermittler und Sprecher braucht. Sie sind dem obersten Häuptling untertan, nehmen aber teil an seiner Königsherrschaft. Sie sprechen für ihn zu den anderen Menschen und vermitteln auch deren Bitten an den höchsten König. Als Mittler haben sie eine sakrale und priesterliche Funktion. Sie sind auch stellvertretende Richter. Sie sorgen sich um den Bestand und Zusammenhalt des Volkes. Sie können deshalb Treue und Gehorsam erwarten. Pobee schreibt, dass man in Schwarz-Afrika Jesus Christus als einen vermittelnden, stellvertretenden Häuptling ansehen könnte. Mehrere Elemente wären vergleichbar: die Mittlerrolle zwischen Gott und Mensch; das Priestertum; der Sprecher Gottes, der Logos; die Teilhabe an der Königsherrschaft Gottes; das Richteramt; der Stifter und Garant von Einheit und Fortbestand der alle Stämme und Völker übersteigenden Gemeinschaft.

Weil die Häuptlinge aber seit der Kolonialzeit weitgehend ihr früher hohes Ansehen verloren haben, nennt Parratt als weitere, vielleicht besser inkulturierbare Vergleichsmöglichkeit für Jesus Christus den Befreier und Heiler, der die Menschen von allen unterdrückenden Mächten befreit<sup>43</sup>.

Mulago und andere nennen Jesus Christus den idealen, perfekten Ahn, der die Beziehungen zwischen den Mitmenschen und Gott gestiftet hat und aufrecht erhält. Er hat wie der Ur-Ahn Leben gestiftet. Das Bild des Ur-Ahns oder Proto-Ahns kann Christus als das Leben verdeutlichen, denn „Autorität kommt demjenigen zu, der einem anderen Leben gegeben hat oder dazu beiträgt, es zu erhalten“<sup>44</sup>. Er ist solidarisch mit seiner Großfamilie, der Kirche, und sorgt sich

<sup>42</sup> Vgl. Pobee, Grundlinien einer afrikanischen Theologie, 92-95; vgl. Kabasélé, Christus als Häuptling, 57-72; vgl. Parratt, Theologiegeschichte. Afrika, 126

<sup>43</sup> Vgl. Parratt, Theologiegeschichte. Afrika, 129, 131

<sup>44</sup> Mulago, Die lebensnotwendige Teilhabe, 59; vgl. Bujo, Wider den Universalanspruch westlicher Moral, 144-146, 214; vgl. Kabasélé, Christus als Ahn und Ältester, 73-86

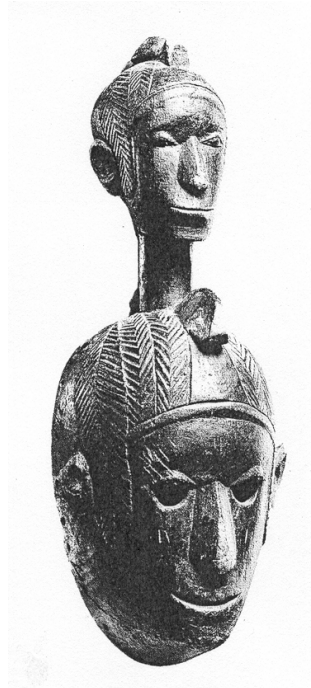
um sie. Christus, der Ur-Ahn, ist ihr Vorbild und hat für sie die Maßstäbe gesetzt.

Es bleiben aber auch wichtige Bereiche, die nicht vergleichbar sind. Vor allem das Leiden, der Tod und die damit verbundene Auferstehung sind in dieser Christus-Häuptling-Analogie bzw. in der Ur-Ahn-Christus-Analogie nicht inkulturierbar. In diesem Bereich muss der Afrikaner, der Christ werden will, umkehren.

Im Anschluss an den letzten Gedanken kann man wahrscheinlich den Ahnenglauben der Afrikaner ohne allzu große Veränderungen in die Verehrung der Heiligen einführen. Die Verstorbenen leben ja mit und in der Familie weiter. Als Ahnen kümmern sie sich um ihre Verwandten und Nachkommen. Einige afrikanische Autoren<sup>45</sup> sehen heute im Gegensatz zu früheren Phasen der Mission keine allzu großen Probleme, die Ahnen als die Heiligen in Schwarz-Afrika zu verstehen.

Durch die starke Betonung der Sünde als Störung des sozialen Lebens gibt es eine große Nähe des afrikanischen zum biblischen Schuldverständnis. Schließlich sind z. B. 7 der 10 Gebote/Weisungen sozial definiert. Man wird auch an das paulinische Bild von der Kirche als dem Leib Christi (vgl. z. B. 1 Kor 12,12-27) erinnert. Deshalb könnte die Inkulturation auch dadurch gefördert werden, dass Buße und Umkehr gemeinschaftlich vollzogen werden<sup>46</sup>.

Ein weiterer wichtiger und zugleich deutlich sichtbarer Bereich der Inkulturation dürfte die christliche afrikanische Kunst sein. Damit soll zum folgenden Kapitel übergeleitet werden.



<sup>45</sup> Z. B. Häring, Ich habe mit offenen Augen gelernt, 77; vgl. Parratt, Theologieggeschichte der Dritten Welt, 140, 142

<sup>46</sup> Vgl. Ruppert, H., Afrika betet anders, 30; vgl. Mulago, Die lebensnotwendige Teilhabe, 63; vgl. Hasenhüttl, Schwarz bin ich, 87

## 8. Afrikanische Kunst

### 8.1. Traditionelle afrikanische Kunst

Da die traditionelle afrikanische Kunst in ganz besonderem Maße mit der Religion untrennbar verbunden ist bzw. war<sup>1</sup>, musste oben schon einiges beim Thema „Masken und Statuen“ darüber gesagt werden. Jetzt sollen vor dem Hintergrund der traditionellen afrikanischen Kunst auch einige Gedanken zur heutigen christlichen afrikanischen Kunst skizziert werden. Wenn man ein afrikanisches Kunstwerk verstehen will, ist es wichtig - wie überall - den kulturell-religiösen Hintergrund oder/und den Bruch zwischen der Tradition und dem heutigen Kunstschaffen zu erkennen<sup>2</sup>.

Kern und Ursprung der traditionellen afrikanischen Kunst ist/war der Glaube der Afrikaner an eine universelle Lebenskraft. Sie kommt vom Schöpfergott und wirkt in den Ahnen, in den Geistern, in den elementaren Kräften der Natur, in den starken Tieren der Wildnis. Der Afrikaner will/wollte sich dieser Lebenskraft zu einem Teil bemächtigen. Er versucht/e deshalb, mit ihr in Kontakt zu kommen, um sie beeinflussen und lenken zu können. Dazu ist/war ein Hilfsmittel unter vielen das Kunstwerk. Er glaubt/e, in ihm Lebenskraft aufzuspeichern und dann lenken zu können<sup>3</sup>.

Die Afrikaner wollen/wollten in ihren Kunstwerken nicht die Natur imitieren, sondern Sinnbilder, Repräsentationen für die kraftgeladenen Geistwesen, die sie nach ihrem Glauben umgeben, schaffen. Sie versuchen/versuchten, etwas Geistiges und Transzendentes zu gestalten<sup>4</sup>.

Deshalb ist die afrikanische Kunst eher dem Expressionismus nahe, denn der Künstler will/wollte etwas ausdrücken; impressionistische Kunst ist/war Schwarz-Afrika fremd<sup>5</sup>. Ein Beispiel dafür ist, dass die Afrikaner bei ihren traditionellen Statuen nicht die normalen menschlichen Proportionen beachten/beachteten. Statt dessen wird/wurde das Wichtigste hervorgehoben. Beine und Arme sind/waren ihnen relativ unwichtig und deshalb häufig verkürzt. Der Kopf als Sitz des Geistes wird/wurde hervorgehoben, auch der Rumpf als Sitz von Herz, Blut, Gefühl, Leben. Große Geschlechtsteile sind/waren Zeichen von Fruchtbarkeit<sup>6</sup>.

Wie oben schon erwähnt (S. 244), gelten/galten die Figuren und Masken als Wohnsitz der Geister, der Ahnen, auch unpersönlicher Kräfte. Es sind/waren mythische Persönlichkeiten, deren individuelle Züge notwendigerweise unbekannt sind/waren und so auch nicht dargestellt werden können/konnten. Es müssen/mussten vielmehr die typischen Züge des Ahn-Seins aus-

<sup>1</sup> Zum Zeichen des Umbruchs aller Lebensbereiche in Schwarz-Afrika und der extremen Gleichzeitigkeit des Traditionellen und des Modernen wird hier im Präteritum und im Präsens geschrieben.

<sup>2</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 9

<sup>3</sup> Leuzinger, Die Kunst von Schwarz-Afrika, 9

<sup>4</sup> Vgl. Leuzinger, Die Kunst von Schwarz-Afrika, 5

<sup>5</sup> Vgl. Nwachukwu, Die afrikanische Kultur und die christliche Botschaft, 209

<sup>6</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 23f

gedrückt sein, um ihre Kraft und ihren Einfluss zu vergegenwärtigen<sup>7</sup>. Die afrikanische Plastik ist/war daher zumeist, nicht immer, ziemlich statisch. Zur Vollkommenheit des Ahn gehört/e die abgeklärte Ruhe<sup>8</sup>. Diese abgeklärte Ruhe und Ausgeglichenheit ist Teil des afrikanischen künstlerischen Erbes.

Aus all dem Gesagten folgt, dass es kaum Kunst um der Kunst willen geben konnte. Sie war kein abgetrennter Bereich, sondern notwendiger Bestandteil des Ganzen aus menschlicher Gemeinschaft, Ahnen, Natur, Religion, Alltag; denn überall und immer wieder braucht/e der Mensch den Kontakt mit der universellen Lebenskraft. Die Freiheit der Kunst und des Künstlers von der Religion, die es in Europa seit der Aufklärung gibt, ist/war im traditionellen Schwarz-Afrika nicht denkbar. Kunst und Religion gehören/gehörten wie die anderen Lebensbereiche immer zusammen<sup>9</sup>.

## **8. 2. Beispiele afrikanischer Gottesvorstellungen in der afrikanischen Kunst in den Religionsbüchern**

*In den Religionsbüchern der Sekundarstufe 1 konnte ich zwei, in denen der Primarstufe noch eine Darstellung zu den Vorstellungen der afrikanischen Religion über Gott sowie deren künstlerische Gestaltung finden.*

### ***Akuaba, eine Mond-Mutter-Gottheit der Ashanti***

**Zielfelder 7/8 A** (1977, S. 138)

**Katechismus** (1980, S. 63)

*Der Kommentar<sup>10</sup> bringt keine Informationen zu diesem Bild. (Der Hinweis „Ashanti, Goldküste“ ist nicht korrekt. Die frühere „Goldküste“ heißt seit 1957 „Ghana“.)*

*Im Kapitel „Gottesvorstellungen“ (S. 223f) wird dargelegt, dass der Mond besonders in Westafrika eine wichtige Rolle spielt. Gott wird aber nicht mit dem Mond identifiziert. Die Mondgottheit könnte demnach eine vom Hochgott abgespaltene Kraft darstellen. Die Mütterlichkeit Gottes bzw. einer Gottheit ist vorstellbar. Bei den Ashanti ist so eine Gottheit dergestalt denkbar, dass sie einen Teil der Realität, der Natur repräsentiert oder kontrolliert. Der Mondgottheit würden Licht und Fruchtbarkeit zugeordnet werden<sup>11</sup> (vgl. S. 236).*

*Auch hier drängt sich die Frage auf, ob man ein so isoliertes Detail ohne weitere Informati-*

<sup>7</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 22

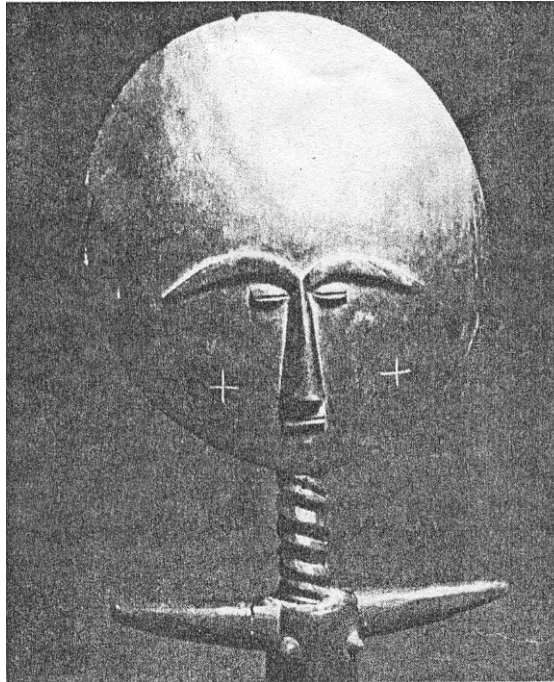
<sup>8</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 24

<sup>9</sup> Vgl. Nwachukwu, Die afrikanische Kultur und die christliche Botschaft, 209. Es ist demnach im Grunde eine Verfälschung, wenn man z. B. afrikanische Statuen aus dem afrikanischen Umfeld herausnimmt und in ein europäisches Museum stellt, dann fotografiert und isoliert in einem Religionsbuch veröffentlicht.

<sup>10</sup> *Grundriß des Glaubens*, 63

<sup>11</sup> *Information von Moses Akebule*

onen als repräsentatives Beispiel der afrikanischen Religion den Schülern vorsetzen darf. Auf keinen Fall ist es korrekt, Geister, Gottheiten (deities) und den höchsten Gott undifferenziert zusammen zu fassen.

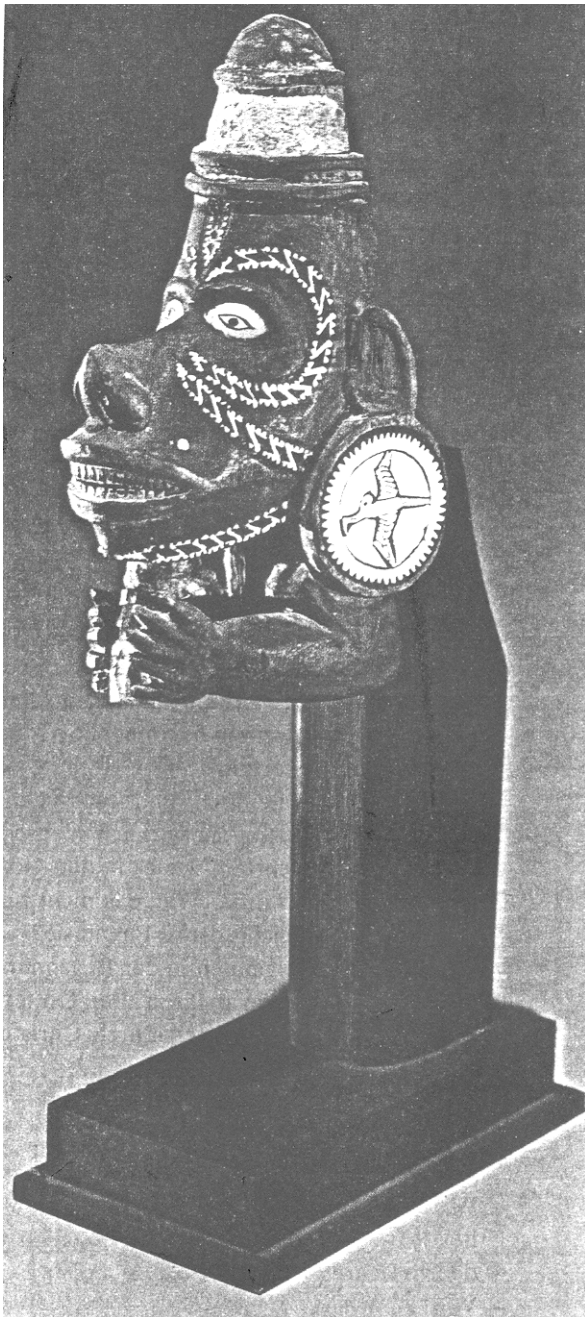


*Akuaba, Mondgottheit der Ashanti; in: Zielfelder 7/8 A, 177, S. 138*

Betrachtet man diese Mondgottheit *Akuaba* unter künstlerischen Aspekt, dann fallen vor allem die übergroße Kopfform und die äußerst kleinen anderen Körperteile auf. Das ist hier nicht verwunderlich, weil ja diese Gottheit durch den Vollmond dargestellt wird. Der ganze Kreis ist wichtiger als zwei Halbkreise. Das Wichtigste wird deutlich vergrößert; es kommt nicht auf eine realistische Menschengestalt an. Der Mond, durch einen menschlichen Kopf dargestellt, wurde also als eine geistige Macht angesehen. Das Gesicht, besonders die Augen, strahlt äußerste Ruhe und gesammelte Kraft aus, wie eine Person, die völlig in sich gekehrt ist und seine Kräfte konzentriert. Die Mondgottheit wurde weiblich aufgefasst. Dennoch ist durch die kleinen Brüste die Fruchtbarkeit nicht besonders stark ausgedrückt, wenngleich der Kreis, die Spirale und Teile des Kreises zu den Symbolen des Lebens gehören. Diese Gottheit spendet das Leben und die Fruchtbarkeit aus ihrem Licht.

**Religionsbuch für die Hauptschule 5** (1980, S. 31)

Der Text entspricht weitgehend den Darstellungen der Autoren, die über die afrikanische Religion geschrieben haben. Aber der Satz „Vor ihm (dem Schöpfergott) muss der Mensch Rechenschaft ablegen.“ stimmt nur begrenzt. Die meisten Völker Schwarz-Afrikas glauben nicht an ein Gericht Gottes (vgl. S. 236, 240).



Nicht eindeutig klar ist die Bedeutung des Bildes bzw. der Plastik. Im Text ist die Rede vom „Geist“, der im Tier sein kann; sodann von einer „Maske“. Unter dem Bild steht „Gottheit“. Das legt nahe, dass das Bild gar nicht direkt zum Text passt und dass die Afrikaner Gottheiten oder gottähnliche Wesen als ein Kompositum von Mensch und Tier darstellten (vgl. S. 244). Auch erscheint mir unwahrscheinlich, dass diese Plastik eine Kopfmaske ist. Die weiße Farbe als Symbol der Ahnen- und Geisterwelt wird nicht erwähnt, ebenso wenig der Vogel als Symbol der Verbindung der Geisterwelt und dem irdischen Leben. Diese Statue sollte also wohl die Lebenskraft, die von den Ahnen, Geistern und auch von Tieren ausgeht, aus der jenseitigen in die diesseitige Welt

*Afrikanische Gottheit; aus: Religionsbuch für die Hauptschule 5, S. 31*

herbeirufen. Vielleicht auch sollte die Seelenkraft eines getöteten Tieres, die den Menschen z. B. als Geist verfolgen kann, durch magische Handlungen besänftigt werden<sup>12</sup>.

Hier zeigt sich wiederum ganz deutlich, dass der afrikanische Künstler kein realistisches Abbild schaffen, sondern eine Idee umsetzen wollte, indem er das Entscheidende seines Glaubens und Denkens in die überproportionale Größe des Kopfes legte. Dadurch konnte er die überwältigende und reale Kraft aus der Welt der Geister anzeigen. Auch hier erscheint die

<sup>12</sup> Vgl. Leuzinger, Die Kunst von Schwarz-Afrika, 10

*Kraft statisch, konzentriert und in Ruhestellung.*

*Der Kommentar<sup>13</sup> dazu ist wesentlich kritischer zu sehen. Erstens weil er nichts zu diesem Text und Bild beiträgt; zweitens weil als Unterrichtsziel nur „Wissen um die Gottheiten Afrikas“ angegeben ist. Dass die Menschen der afrikanischen Religion einen Hochgott verehren, wird übergangen. Die Gottheiten kennenzulernen, ist mit dem angebotenen Material unmöglich und angesichts des vorgeschlagenen Unterrichtsverlaufs auch gar nicht wirklich gewollt. Zumindest für den Lehrer sollte man einige weitere und präzise Informationen erwarten.*

### **Exkurs Grundschule 3**

#### **1. „Ndjam - der Gott der Yansis“**

*Im Religionsbuch „Die Welt ist unsere Aufgabe 2“ gewinnt der Leser den Eindruck, dass hier der eine Gott Ndjam dargestellt ist; die Handreichung<sup>14</sup> schreibt jedoch zunächst in der gleichen Diktion, dann aber „Götterfigur“. Das bedeutet: die Darstellung eines von mehreren verehrten Göttern.*

*Wie oben (S. 234ff) dargestellt wurde, gibt es nur wenige Ausnahmen in den verschiedenen Ausprägungen der afrikanischen Religion, in denen die Menschen dem höchsten Gott auch Schlechtes zuschreiben. Einige Völker denken, in seinem transzendenten Aspekt ist Gott kreativ und gut, in seinem immanenten aber kann er schlecht und gefährlich sein. Außerdem könnte die Vorstellung, dass Gott auch Schlechtes bewirkt, aus christlicher Sicht ein spezifischer Ausdruck des Theodizeeproblems sein. Es wurde auch erwähnt, dass in vielen Ethnien die Menschen an mehrere Götter glauben, die neben / unter dem Hochgott existieren. Meistens aber wird das Böse irgendwelchen Geistern zugeschrieben (vgl. bsd. S. 233). Die häufig erwähnte Angst der Afrikaner kommt von ihrem Glauben an böse Geister der vor langer Zeit Verstorbenen, die den Menschen z. B. Krankheit und Unglück bringen können.*

*Zur Bewertung dieser „Ndjam“-Gottesvorstellung könnte man anmerken: Entweder ist diese afrikanische Gottesvorstellung eine sehr seltene Ausnahme<sup>15</sup>. Dann ist sie nicht repräsentativ und falsch elementarisiert; sie verfälscht somit einen ganz wesentlichen Teil der afrikanischen Religion. Oder es wurde nicht der Unterschied gemacht zwischen dem guten Schöpfer- und Hochgott einerseits und den möglichen niederen Gottheiten oder/und Geistern andererseits. Auch in diesem Fall wird die afrikanische Religion falsch dargestellt. Auf jeden Fall ist es viel zu einseitig, für die Darstellung einer nicht-christlichen Religion eine seltene, dazu negative Ausnahme als repräsentativ auszuwählen.*

<sup>13</sup> Lehrerhandbuch zum Religionsbuch für die Hauptschule 5, 48f

<sup>14</sup> Die Welt ist unsere Aufgabe 2. Handreichung, 91

<sup>15</sup> So auch die Information von Moses Akebule



*Die Handreichung schreibt dazu, dass die Seite im Schülerbuch einen „Überblick über die verschiedenen Weltreligionen“ biete (92). Wie oben (S. 226f) erwähnt, gehört die afrikanische Religion nicht zu den Weltreligionen*



*„Ndjam - der Gott der Yansis“*

*„Ndjam, Afrika“*

*aus: Frisch, Die Welt ist unsere Aufgabe 2, S. 29, 30*

*Sieben Religionen werden durch ein Bild und den Gottesnamen dargestellt. Die Handreichung selbst schreibt, dass dieses bei „Buddha“ falsch ist (92). Ebenso wenig kann man die Gottesnamen „Allah“ und „Jahwe“ durch die Rücken von Betern darstellen. Aber es erscheint nicht die Ndjam-Statue wie auf S. 29, sondern ein „Medizinmann mit Gesichtsmaske, Federschmuck und Festgewand“ (93). Das betrachtende Kind (2. Jahrgang!) muss also den Eindruck gewinnen, die Afrikaner nennen, wie schon gelernt, ihren Gott „Ndjam“, und dieser wird auch durch einen Medizinmann mit Gesichtsmaske, Federschmuck und Festgewand dargestellt; so ähnlich wie bei den Christen das Kreuz Christi (auf derselben Seite) den Kern des Glaubens symbolisiert.*

*An dieser Stelle nun sollen die beiden Bilder im Hinblick auf ihre künstlerische Gestaltung betrachtet werden, um die Einheit von religiöser Aussage und äußerer Form in den Blick zu nehmen.*

*Wie bereits erwähnt, stellt die linke Figur wahrscheinlich den Wohnsitz eines Geistes oder einer abgespaltenen Gottheit dar. Diese/r ist seinem Wesen nach furchterregend, er repräsentiert und wirkt das Schreckliche, das den Menschen zustoßen kann. Die Arme, die Hände und der Rumpf sind stark verkleinert dargestellt, aber der Kopf als Sitz des Geistigen ist sehr vergrößert. In ihm wird die Lebens- bzw. hier die Zerstörungskraft dieses Geistwesens lokalisiert.*

*So eine Statue kann nicht ein zweckloses Kunstobjekt sein, sondern hat die religiöse Funktion der Vergegenwärtigung sowie der Kontaktaufnahme durch den geschmückten und verkleideten Mann. Dieser kann die Aufgabe haben, den furchterregenden Geist mit seiner destruktiven Kraft zu besänftigen, vielleicht weil die Dorfgemeinschaft in Streit geraten ist und Versöhnung braucht. Da der Mann anscheinend eine den ganzen Kopf bedeckende Maske trägt, die einen Ahn repräsentiert, ist es denkbar, dass dieser Ahn ihm helfen soll, das Zerstörerische des Geistwesens abzuwenden.*

*Wir stellen also fest, dass die religiösen Aussagen dieser Bilder und des dazugehörigen Textes zumindest sehr missverständlich sind; dass aber einige Grundelemente der traditionellen afrikanischen Kunst hier realisiert sind.*

*Ein so komplexes Thema halte ich für Kinder des 2. Jahrgangs für völlig unangemessen.*

### 8.3. Christliche afrikanische Kunst

Die Missionare der christlichen Kirchen haben viele traditionelle Kunstwerke zerstört. Das hatte mehrere Gründe: Für die ersten nach Schwarz-Afrika kommenden Europäer bestand afrikanische Kunst aus Fetischen, die die Afrikaner angeblich anbeteten, und deshalb war diese Kunst aus europäischer Sicht zunächst primitiv. Von den Missionaren wurden diese Zerstörungen vor allem als Kampf gegen das Heidentum angesehen. Darin enthalten war die Angst vor Fetischismus und Synkretismus<sup>16</sup>. Es sollte eigentlich nicht Kunst zerstört werden, sondern der Glaube an die sakralen Wirklichkeiten, die in den Kunstobjekten anwesend waren, d. h. der Kern der afrikanischen Religion sollte getroffen und eliminiert werden. Auch zahlreiche afrikanische „christliche“ Sekten, nicht nur die Großkirchen, haben versucht, radikal die Plastiken der traditionellen Religion auszumerzen<sup>17</sup>. Ein großer Fehler der Missionare war es, nicht differenziert genug die afrikanische Religion und ihre Kultgegenstände betrachtet und alles in Bausch

<sup>16</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 12

<sup>17</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 14

und Bogen für Christen abgelehnt zu haben. Sie haben verboten, ohne vorher zu erklären und zu überzeugen<sup>18</sup>.

Den Missionaren erschien es einfacher, z. B. unverfängliche Gipsfiguren aus Europa zu importieren, zumal das Europäische ja ohnehin besser war<sup>19</sup>. Aber ihr Ersatz war, künstlerisch gesehen, sehr häufig minderwertig. In gewisser Weise war dieses Vorgehen verständlich, wenn man das europäische Denken etwa vor 100 Jahren berücksichtigt. Dazu kam der in dieser Zeit wohl weit verbreitete Geschmack der meisten Europäer im Bereich der christlichen „Kunst“. Diese vorherrschende Geschmacksrichtung wurde dann ebenfalls nach Schwarz-Afrika importiert. Vielleicht haben die Afrikaner die europäischen Bilder auch deshalb so bereitwillig aufgenommen, weil die im Allgemeinen kunstfreudigen afrikanischen Völker fast nie malten. Auch Reliefs sind selten. Wenn dennoch gemalt oder reliefartig gestaltet wurde, dann von Kindern oder Frauen<sup>20</sup>. Das kann für die Ausgestaltung einer neuen Kirche bis heute wichtig sein<sup>21</sup>.

Die afrikanischen Christen haben leider wie in anderen Bereichen auch das negative Urteil der Europäer über die eigene Kunst, von Ausnahmen abgesehen, übernommen und größtenteils bis heute beibehalten<sup>22</sup>. Die Stammestraditionen wurden von den Weißen und dann auch von den Schwarzen als unterlegen angesehen. Europäische Kunst, die wir heute oft Kitsch nennen würden, wurde das Ideal. Dabei bildete die Kirche keine Ausnahme. Es entstand ein „Nachahmungsstil“<sup>23</sup>.

Aus heutiger Sicht muss man bedauernd sagen, der Import aus Europa war ein Irrtum<sup>24</sup>. Wer sich etwas in Schwarz-Afrika umschaute, kann fast in und an jeder Kirche und in fast jeder Wohnung von Christen die traurigen Folgen dieses europäischen „Kunst“-Imports sehen. Das Schlimmste, so meint der Afrikaner Nwachukwu, war aus heutiger *afrikanischer* Sicht jedoch nicht die Ablehnung der afrikanischen Kunst, sondern mehr noch, dass lange Zeit keine christliche afrikanische Kunst gefördert wurde<sup>25</sup>.

Aber nicht die Kirchen allein sind Schuld an dieser Zerstörung, sondern auch die Änderungen der sozialen Verhältnisse. Die ersten Europäer waren in vielen Gegenden Schwarz-Afrikas die Händler, die durch die ökonomischen Veränderungen auch die sozialen Ordnungen verändert haben. Ähnliche Umwälzungen bzw. deren Verstärkungen gingen dann auch von den Missionsschulen aus. Dadurch dass die an den jeweiligen Stamm gebundene Religion in vielen Bereichen durchlöchert wurde, weil die traditionellen Glaubensinhalte nicht mehr von allen getragen wurden, wurden auch die entsprechenden Feste, Riten und die dazugehörenden Kultgegens-

<sup>18</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 13, 32

<sup>19</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 32, 34

<sup>20</sup> Vgl. Himmelheber, Negerkunst und Negerkünstler, 5

<sup>21</sup> In einer Kirche in Abuja, Nigeria, zierte die Wand des Altarraumes ein großes Mosaik zum Thema „der barmherzige Samariter“. Das Gleichnis wird ergänzt durch eine Frau, die den Überfallenen verbindet. Bezeichnenderweise wurde dieses Mosaik von einer Frau gestaltet.

<sup>22</sup> Vgl. Sundermeier, Daseinserhellung durch Kunst, 32

<sup>23</sup> Vgl. Senn, Kunst und Mission, 293f

<sup>24</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 7

tände überflüssig und als solche wertlos, weil wirkungslos. Ihr ursprünglicher Sinn war verschwunden. Sie als Kunstobjekte aufzubewahren, konnte den Afrikanern nicht in den Sinn kommen. (Heute ist das anders.) Die moderne Wirtschaft hat mehr im Bereich von Kultur und Kunst zerstört als die Mission<sup>26</sup>.

Wenn man Religion als Antwort auf die Beziehung Gottes zu den Menschen mit den Mitteln der jeweiligen Kultur begreift (wie Boff), dann muss man die unbedingte Notwendigkeit einer inkulturierten und die weitere Inkulturation fördernden afrikanischen Kunst für eine afrikanische Kirche anerkennen und entsprechend fördern<sup>27</sup>. „Wenn der Glaube an den versöhnenden Gott an die Wurzeln des Volksempfindens gesickert ist, wird daraus ein neuer Ausdruck in allen Formen der Kunst entstehen.“<sup>28</sup>

### **Was heißt „afrikanische christliche Kunst“?**

„Christlich“ bedeutet die Darstellung von Themen aus der Bibel und aus dem kirchlichen Leben. „Afrikanisch“ heißt, von schwarzen Afrikanern gemacht; afrikanische Menschen und afrikanische Umgebung werden dargestellt. Die Kunstwerke werden teilweise aus der afrikanischen Tradition heraus weiter entwickelt. Deren besondere Kennzeichen sind innere Ausgewogenheit, Gleichgewicht der Kräfte, Ruhe, Frieden, Kühle, Abstraktion und Symbolisierung, bsd. durch den Halbkreis und die Spirale, die in Schwarz-Afrika das Leben andeuten; nebeneinander gesetzte Szenen, Erzählen des bunten Lebens, trotzdem maskenähnliche Menschengesichter; das Exemplarische ist wichtiger als das Individuelle, Zurückhaltung von Emotionen<sup>29</sup>. Zum afrikanischen Erbe gehören ebenso Leben in Gemeinschaft, Eingebundensein in die Natur, der Tanz, die Gastfreundschaft<sup>30</sup>. „In der christlich-afrikanischen Kunst geht es um das christliche und das afrikanische Erbe, um ihre gemeinsamen Ansatzpunkte und die gegenseitige Bereicherung des Schönen.“<sup>31</sup>

Nwachukwu meint, afrikanische christliche Kunst müsse eine *biblia pauperum* sein; die christliche Botschaft solle durch afrikanische Symbole interpretiert werden; dann könne man eine Erweiterung der Katholizität und eine Bereicherung der Kirche erwarten<sup>32</sup>.

Die christlichen Kirchen haben inzwischen in diesem Sinne einiges für den Erhalt und für den Neubeginn der Kunst getan. An vielen Stellen wird seit Jahrzehnten daran gearbeitet, die christlichen Glaubensaussagen mit afrikanischen Kunstformen auszudrücken. Vieles steckt noch

---

<sup>25</sup> Vgl. Nwachukwu, Die afrikanische Kultur und die christliche Botschaft, 207

<sup>26</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 14

<sup>27</sup> Vgl. Nwachukwu, Die afrikanische Kultur und die christliche Botschaft, 207, 210

<sup>28</sup> Senn, Kunst und Mission, 293

<sup>29</sup> Vgl. Sundermeier, Christliche Kunst in Südafrika, 257-259

<sup>30</sup> Vgl. Senn, Kunst und Mission, 293

<sup>31</sup> Senn, Kunst und Mission, 292

<sup>32</sup> Vgl. Nwachukwu, Die afrikanische Kultur und die christliche Botschaft, 211

in den Anfängen, und die christlichen Künstler haben oft noch nicht die frühere Reife erreicht<sup>33</sup>. Vielleicht liegt das auch daran, dass der traditionelle Künstler sich eines vorgegebenen Rahmens bedienen und den von der Gemeinschaft anerkannten Formenschatz anerkennen musste<sup>34</sup>. Folglich müsste heute entweder ein neuer allgemein anerkannter Rahmen erarbeitet werden, oder jeder einzelne Künstler muss das selber leisten.

Auch die unabhängigen afrikanischen Kirchen, die ja von den europäisch-amerikanisch dominierten Großkirchen unabhängig sein wollen, tun aus ihrem Selbstverständnis heraus viel für die Afrikanisierung des Christentums und somit für eine afrikanische Kunst, so dass die großen Kirchen in diesem Bereich von ihnen lernen könnten<sup>35</sup>.

Man sollte aber nicht ohne wichtige Änderungen die traditionelle Kunst auf die heutige christliche Kunst übertragen. Dazu einige Beispiele:

Nach dem traditionellen Glauben der Afrikaner wohnt die gemeinte Wesenheit in der Maske. „Die Figur wird Ahn: Sie wird behandelt, als ob sie der lebende Ahn wäre“<sup>36</sup>. Das ist etwa so, wie bei den Christen Christus in der Eucharistie „wohnt“. Die Christen glauben an eine Realpräsenz. Das gilt aber nicht für das christliche Kunstwerk; dieses ist nur Abbild, Erinnerungs- und Verstehenshilfe. Also muss man sehr vorsichtig sein, etwa eine Maske als Christusdarstellung zu wählen<sup>37</sup>.

Die Maske oder der Fetisch eines Ahn ist starr und unbeweglich, er wirkt in seiner Würde wie ein übermenschliches Wesen. Die Maske weist auf sich selbst, auf ihr Ahn-Sein. Auch die zahlreichen Statuen von Müttern mit einem oder mehreren Kindern zeigen kaum Beziehungen an. Mutter und Kind/Kinder stehen bzw. liegen meistens starr nebeneinander. Die christlichen Kunstwerke jedoch sollen auf einen anderen hinweisen, auf ein Zentrum, auf einen Absoluten, auf Gott. Eine der größten Änderungen von der traditionellen zur christlichen Kunst ist die Darstellung von Beziehungen und von Dialog<sup>38</sup>.

Thiel sieht einen weiteren Unterschied der traditionellen zu den christlichen Plastiken darin, dass die christlichen dargestellten Personen nicht nur Typen, sondern auch historische Personen sind. Sie können deshalb nicht nur idealtypisch dargestellt werden. Wenn jedoch eine biblische Geschichte mit einer Plastik, einem Bild verbunden ist, müssen die dargestellten Personen fast zwangsläufig in Bewegung und Beziehung sein<sup>39</sup>. Christliche Kunst in Schwarz-Afrika hat, wie schon erwähnt, die Aufgabe einer „biblia pauperum“, also muss sie Geschichten erzählen anstatt

<sup>33</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 12, 14

<sup>34</sup> Vgl. Muensterberger, Primitive Kunst, 13

<sup>35</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 21

<sup>36</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 23, 29

<sup>37</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 23

<sup>38</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 38

<sup>39</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 22. Thiel nimmt als Beispiel Abraham, was *mir* bsd. riskant zu sein scheint. 1. ist Abraham vielleicht nicht eine historische Person; 2. kann und soll auch im Christlichen das Typische theologisch angemessen zum Ausdruck gebracht werden.

nur Idealbilder zu zeigen. Figurengruppen müssen im Gespräch miteinander sein als Abbild davon, dass der biblische Gott zu seinem Volk, zu den Menschen spricht<sup>40</sup>.

Afrikanische Plastik wurde vor denen, die nicht am Kult teilnehmen durften, oft Kinder, Sklaven, auch Frauen, geheim gehalten. Nicht-Eingeweihte durften sie nicht berühren, oft nicht sehen. D. h. afrikanische Kunst war weithin elitär, gemacht für eine Minderheit oder gar Elite. Christliche Kunst dagegen muss öffentlich, profan, für alle da sein. Christliche Kunst in Schwarz-Afrika ist profane Kunst<sup>41</sup>. Sie muss von allen verstanden werden, ihre Symbolsprache muss allen zugänglich sein.

Im Bereich des schon weiter fortgeschrittenen afrikanischen Kunstschaffens kann man laut Sundermeier drei Phasen unterscheiden.

Erste Phase: Die biblischen Geschichten werden nacherzählt und finden in Afrika statt. Die Menschen sind schwarz, auch Jesus Christus; die Kleidung ist afrikanisch, ebenso die Umgebung. Es entstehen lebendige Bildgeschichten im afrikanischen Milieu; Jesus Christus lebte/lebt in Schwarz-Afrika<sup>42</sup>.

Zweite Phase: Es entsteht eine tiefere Auseinandersetzung. Die Perspektive wird gewechselt. „Die Künstler entdecken Afrika in der Bibel wieder.“ Die Bibel wird nicht einfach nach Afrika verlegt, sondern Afrika, die afrikanische Situation, z. B. Armut, Diskriminierung, sind schon in der Bibel enthalten. Es geschieht eine neue Sicht der Wirklichkeit, das Neue der christlichen Botschaft wird erschlossen, z. B. die Gotteserkenntnis. Eine neue Beziehung Gottes zu den Menschen und des Menschen zu Gott, der sich ihm zuwendet, kommt ins Glaubensbewusstsein. Die „Probleme und Antworten der Bibel öffneten die Augen für die eigenen Probleme.“<sup>43</sup> Mit Hilfe der Bibel kommt es sowohl zu einer neuen Sicht des Gottesbildes als auch zu einer Neugestaltung des Menschenbildes. Der Mensch tritt heraus aus der traditionellen Kollektivperson und wird stärker zu einem Einzelnen, einem individuell Geprägten, Leidenden, Glaubenden. Der Afrikaner kann sich nun mit Hiob, Rahel, Maria, Joseph und Simon von Cyrene, dem ersten afrikanischen Nachfolger Jesu, identifizieren. „Afrika wird Teil der Heilsgeschichte.“<sup>44</sup>

Dritte Phase: Die Kunst wird zu einer Protestkunst, bsd. in Südafrika. Es geht um ein Aufbegehren gegen Unterdrückung, Entwürdigung, strukturelle Schuld. Im Protest und im Leiden Jesu sieht man den eigenen Protest und das eigene Leid ausgedrückt<sup>45</sup>. Es geht in dieser Kunst nicht um das traditionelle Schwarz-Afrika, sondern um das moderne, in das Christus als radikaler Hoffnungsträger hineingezogen wird. Gott, der in der traditionellen Religion meistens unkul-

<sup>40</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 34. Etwas anderes als Thiel schreibt (afrikanische Kunst ist weithin elitär, gemacht für eine Minderheit) zeigen die Fotos im Buch von Förster. Die Öffentlichkeit des jeweiligen Dorfes ist deutlich, wenn die Masken bei einem Fest getragen werden. Vgl. Förster, Kunst in Afrika, u. a. 125-136, 169, 177, 227, 216, 222, 228

<sup>41</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 22f

<sup>42</sup> Vgl. Sundermeier, Daseinserhellung durch Kunst, 39

<sup>43</sup> Vgl. Sundermeier, Daseinserhellung durch Kunst, 39, 41

<sup>44</sup> Vgl. Sundermeier, Daseinserhellung durch Kunst, 40

tisch verehrt und nicht in der Kunst dargestellt wurde, ist in der christlichen Kunst darstellbar, weil er der in den leidenden Afrikanern anwesende Gott ist<sup>46</sup>.

Im Bereich der Architektur wurden und werden in Schwarz-Afrika kaum traditionelle Formen beim Kirchenbau übernommen<sup>47</sup>.

Es ist bemerkenswert, dass in der hier verwendeten Literatur der Begriff „Inkulturation“ nicht auftaucht. Es wird kaum darauf hingewiesen, dass es (wie oben erwähnt) z. B. viele Mutter-Kind-Statuen in der traditionellen afrikanischen Kunst gibt und ob oder ggf. wie diese als Vorbild für Mariendarstellungen dienen könnten.

Es wird auch nicht erwähnt, dass das traditionelle, bis heute weitgehend praktizierte Tragen des kleinen Kindes auf dem Rücken der Mutter oder der großen Schwester, dass also das tägliche Leben in diesem Bereich auf christlich inspirierte Statuen übertragen werden könnte oder warum das vielleicht nicht möglich sein sollte.

#### 8. 4. Allgemeines zur christlichen äthiopischen Kunst

Äthiopien wurde etwa in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts christlich<sup>48</sup>. Deshalb ist seine Kunst nicht mit der des übrigen Schwarz-Afrika zu vergleichen. Die Traditionen der äthiopischen Kunst gehen auf die Anfänge der Christianisierung zurück. Die Kunst wurde beeinflusst von der byzantinischen Ikonenmalerei und der koptischen Kunst Ägyptens. Im 16. Jh. beeinflussten die Andachtsbilder portugiesischer Missionare ebenfalls die äthiopische Kunst.

Die äthiopische Kunst ist jedoch genuin afrikanisch, weil die Äthiopier alle fremden Einflüsse verarbeitet und integriert haben<sup>49</sup>. Äthiopien hat gezeigt, dass es in der Lage war, ziemlich unabhängig von Europa christliche Kunst zu schaffen und christliche Inhalte afrikanisch zu interpretieren. Äthiopische Ikonen sind trotz ihrer erkennbaren Einflüsse sofort als solche zu erkennen<sup>50</sup>.

Äthiopische Malerei gibt es auf vier Gebieten: Wandmalerei in Kirchen, Buchmalerei, Illustrationen von Gebets- und Zauberrollen, Ikonen<sup>51</sup>. Kunstwerke und Gemälde dienten bis zum Ende des 19. Jh. nur religiösen Zwecken oder dem Repräsentationsbedürfnis des Kaiserhofes.

Deshalb wollte der traditionelle äthiopische Maler nicht ein individuelles Bild malen, sondern ein wichtiges, meistens religiöses Thema nach den gültigen Regeln der äthiopischen Ikonografie gestalten. Seine Arbeit war für ihn eine religiöse Tat<sup>52</sup>. Bestimmte Darstellungsformen

<sup>45</sup> Vgl. Sundermeier, Daseinserhellung durch Kunst, 40

<sup>46</sup> Vgl. Sundermeier, Daseinserhellung durch Kunst, 41; vgl. ders., Christliche Kunst in Südafrika, 260-271

<sup>47</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 295. Dieser Befund mag Hasenhüttls Kritik an den stillosen Kirchen relativieren (vgl. unten S. 355).

<sup>48</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 42

<sup>49</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 8

<sup>50</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 42

<sup>51</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 56

<sup>52</sup> Vgl. Ströter-Bender, Kunst der "Dritten Welt", 72

wurden deshalb durch die Jahrhunderte beibehalten. Der Künstler musste sehr streng die vorgegebenen Richtlinien beachten. So wurden z. B. positive Gestalten mit dem Gesicht nach vorn dargestellt, negative Gestalten im Profil. Die Gesichter sind mit ihren großen Augen meistens auf den Beschauer gerichtet, nicht unbedingt auf das Hauptgeschehen im Bild<sup>53</sup>.

Inhaltlich wurden vor allem Szenen aus dem Leben Jesu und seine Mutter Maria gemalt<sup>54</sup>. Die Bilder sollten die Erzählungen der Bibel ergänzen; sie waren eine *biblia pauperum*<sup>55</sup>.

Auch die neuere Malerei ab dem 19. Jh. integrierte die alten Formen der Kirchenkunst: So werden z. B. Bildszenen wie Kästen aneinander gereiht. Die Personen werden frontal und statisch dargestellt. Der Hintergrund ist flach und nicht perspektivisch. Schwarze Umrisslinien werden farbig ausgemalt<sup>56</sup>.

Helfritz bringt in seinem Buch ein Bild von der „Hochzeit zu Kana in einer volkstümlichen neuzeitlichen Malerei“, leider ohne den Namen des Malers zu nennen<sup>57</sup>. Die ziemlich runden Gesichter der dargestellten Personen sehen den Personen des Alimayehu Bizuneh sehr ähnlich. Verglichen mit den hageren, schmaleren Gesichtern von heutigen Äthiopiern auf Fotos haben die auf den religiösen Bildern dargestellten Personen rundere und vollere Gesichter<sup>58</sup>. Die Maler wollten keine konkreten Menschen ihrer Umgebung als Vorlage für religiöse Bilder nehmen, sondern eher idealtypische Menschen. Außerdem hat man den Eindruck, z. B. auch in dem genannten Bild von der Hochzeit zu Kana, dass fast alle Personen Zwillinge sein könnten. Es geht also nicht um Persönliches und Individuelles, sondern um Allgemeines, um Idealtypisches.

## 9. Christliche afrikanische Kunst in den Religionsbüchern

### 9. 1. Beispiele aus der Sekundarstufe I

#### *Das Misereor-Hungertuch aus Äthiopien von 1978*

*Da der Maler Alemayehu Bizuneh in der jahrhundertealten Tradition der äthiopischen Malerei steht, können wir manches von diesem künstlerischen Hintergrund Äthiopiens in seinem Hungertuch wieder erkennen; z. B. sind Erzählungen der Bibel dargestellt; allgemeine und nicht individuelle Gesichter, ikonenhafte Strenge, die kastenartige Anordnung der Bilder, die flächige Ausmalung des Hintergrundes. Aber fast alle Personen sind, anders als in der Tradition, frontal dargestellt, sogar der „böse“ Kain<sup>59</sup>. Er wird also nicht gänzlich verurteilt.*

<sup>53</sup> Vgl. Helfritz, Äthiopien, 137

<sup>54</sup> Vgl. Ströter-Bender, Kunst der "Dritten Welt", 69; vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 58

<sup>55</sup> Vgl. Helfritz, Äthiopien, 136

<sup>56</sup> Vgl. Ströter-Bender, Kunst der "Dritten Welt", 74

<sup>57</sup> Vgl. Helfritz, Äthiopien, 20

<sup>58</sup> Vgl. Helfritz, Äthiopien, 90-98 sowie 18, 19, 21, 83, 184



*Das Misereor – Hungertuch aus Äthiopien*



<sup>59</sup> Vgl. Misereor, Interpretationshilfen

*Anders als in der traditionellen Malerei schauen die Personen nicht den Betrachter an, sondern auf das zentrale Geschehen bzw. meistens auf die zentrale Person, nämlich Jesus. Die meisten Personen sind ziemlich statisch gemalt, nicht aber Jesus; er ist immer bewegt und dynamisch, bsd. wo er von dem Jungen den Korb mit den Broten und Fischen annimmt.*

*In diesem Hungertuch sind die Bilder des äußeren Randes auf das Kreuzbild im Zentrum hingeordnet<sup>60</sup>. Die exemplarischen Bilder aus der Unheils- und Heilsgeschichte laufen spiralförmig von oben links im Uhrzeigersinn bis in die Mitte. Die ersten zwei Bilder erzählen vom Brudermord des Kain an Abel. Wie die gesamte „Urgeschichte“ so stellt auch dieses Beispiel die Abgründe des Menschen und seine negativen Möglichkeiten dar. Wie oben erwähnt, wurde traditionell eine negative Person im Profil gemalt; nicht so hier der Kain. Vielleicht, weil wir alle ein Stück Kain sind und niemand trotzdem nur schlecht ist. Das zweite, dazugehörnde Bild wiederholt die Mordszene im Hintergrund und aktualisiert gleichzeitig diese Bluttat durch einen unbeteiligten, wegsehenden Zeitgenossen. Wir sehen seine „weiße Weste“ und erkennen die Spannung zwischen den beiden Polen, dass er einerseits nichts mit dem Morden in der Welt zu tun hat bzw. haben will, gleichzeitig aber andererseits durch sein Unbeteiligtsein die Grausamkeit zumindest teilweise ermöglicht<sup>61</sup>. So werden die Strukturen des Bösen sichtbar gemacht.*

*Es folgen 3 Bilder zur Noach-Geschichte. Auf dem ersten Bild zeigt Gott auf einen Menschen, der sich von ihm abwendet und seinen eigenen Weg gehen will. Drei andere Menschen schauen ebenfalls von Gott weg irgendwohin. Sie scheinen eher im Zweifel zu sein, was zu tun ist. (Dieses Bild scheint mir das schwächste und undeutlichste des Hungertuches zu sein; entgegen der Interpretation von Baumann<sup>62</sup>.)*

*Auf dem zweiten Bild sitzen Noach und seine Familie sowie einige Tiere in einer winzigen Nusschale. Alle machen ängstliche, aber nicht verzweifelte Gesichter. Sie sind noch chancenloser, als es auf den üblichen Bildern mit einer großen Arche zu sein scheint. Rundherum ist kein Raum zu sehen. (Die traditionelle flächige Ausmalung des Hintergrundes bietet hierfür eine eindrucksvolle Gestaltungsmöglichkeit.) Menschen und Tiere sind ins Nichts geworfen. Gegen alle Hoffnung strahlen sie zumindest ein wenig Hoffnung aus, obwohl Gott seine Schöpfung zurückzunehmen scheint. Noachs Familie symbolisiert die ambivalente Glaubenserfahrung des hoffnungslosen Alleinseins in den Weiten des Weltalls und dass unser Leben auf dieser Erde gar nicht so selbstverständlich und geborgen ist. Gleichzeitig erkennt man die sehnstichtige Ausschau nach Halt und Rettung<sup>63</sup>.*

*Auf dem dritten Bild sind die Insassen der Nusschale ausgestiegen. Die Erde ist wieder grün und belebt. Noach opfert nicht irgendetwas, sondern er betet; denn Gott braucht keine Dinge. Die Menschen stehen direkt unter dem Regenbogen, dem Friedenszeichen Gottes. Das*

<sup>60</sup> Vgl. Baumann, *Biblische Auslegungsversuche*, 3

<sup>61</sup> Vgl. Baumann, *Biblische Auslegungsversuche*, 4

<sup>62</sup> Vgl. Baumann, *Biblische Auslegungsversuche*, 8

<sup>63</sup> Vgl. Baumann, *Biblische Auslegungsversuche*, 9

*Hoffen auf Rettung hat sich gelohnt. Das Bild hat so wie das Leben dieser Menschen einen farbigen und lebendigen Hintergrund bekommen. Die Unheilsgeschichte ist zur Heilsgeschichte geworden<sup>64</sup>.*

*Die weiteren vier Bilder stellen die Zachäus-Geschichte dar. Auf dem ersten sieht man den kleinen Zachäus ausgestoßen von den Großen am Rande neben einem Baum stehen. Aber er sieht eher wie ein nettes Kind aus und nicht wie ein Bösewicht und Betrüger. (Wie Kain ist auch er frontal gemalt.) Alle haben sich wohl ein falsches Bild von ihm gemacht. Er ist vielleicht empfindlich und verletzbar wie ein Kind. Hat sein Kleinsein tiefenpsychologische Wirkungen und Wunden hervorgerufen und seine Lebenseinstellung bestimmt? Allein fertig werden und auf keinen Fall abhängig werden wollen, egal was es kostet? Vielleicht ist er auch unberechenbar, für jede Überraschung gut. Die Augen der Großen sind auf etwas Anderes gerichtet, das man nicht sehen kann, wohl auf den ankommenden Jesus. Kann man sie so einfach und von vornherein verurteilen? Sie erwarten doch wohl etwas von diesem Jesus. Und Zachäus ist ja wirklich ein übler Betrüger, mit dem man zu Recht nichts zu tun haben will.*

*Auf dem nächsten Bild sieht man Zachäus auf dem Baum stehen und wie Jesus ihn durch eine einladende Handgebärde herunterruft. In der nächsten Szene scheint Jesus den Zachäus kräftig ins Gebet zu nehmen. Vier Zuschauer und -hörer sind erschrocken und erstaunt über das, was da passiert.*

*Auf dem letzten Bild zu diesem Thema kramt Zachäus vor den erstaunt zusehenden Leuten und vor Jesus seine Geldbeutel hervor. Zachäus verspricht wesentlich mehr als die von den Pharisäern geforderte Wiedergutmachung von zusätzlichen 20% auf das zu Unrecht einbehaltene Geld. Er ist jetzt in die Gemeinschaft der anderen zurückgekehrt, nicht mehr marginalisiert und am Rand gelassen<sup>65</sup>. Sein Kleinsein fällt nicht mehr auf. Auch die Einwohner Jerichos scheinen ihn aufzunehmen. Jesus hat viel mehr bewirkt als das damals Übliche. Die Unheilsgeschichte eines einzelnen und einer Gemeinschaft hat sich in Heil gewandelt.*

*Weitere Umwandlungen von bedrückenden Unheilssituationen in Heil zeigen auch die nächsten beiden Bilder: Jesus in der Gemeinschaft von Kranken und Behinderten sowie die Speisung der hungrigen Menschen mit Brot.*

*Im Zentrum des Hungertuches steht der gekreuzigte Jesus mit dem Symbol des Keltertreters. Baumann interpretiert dieses Bild in vier Schritten. 1. von den vier Gottesknechtsliedern in Jes 42-52; 2. vom Bild des Keltertreters in Jes 63 und in Klgl 1; 3. vom Bild des Keltertreters in Offb 19; 4. vom Bild des Keltertreters in der europäischen Tradition her<sup>66</sup>.*

*Mit den Gottesknechtsliedern wollte der Deuterijosaja den Exilanten in Babylon die Kontinuität und Zuverlässigkeit des Wirkens Gottes auch im Leid des Volkes Israel darstellen. Nie-*

<sup>64</sup> Vgl. Baumann, *Biblische Auslegungsversuche*, 11

<sup>65</sup> Vgl. Baumann, *Biblische Auslegungsversuche*, 17

<sup>66</sup> Vgl. Baumann, *Biblische Auslegungsversuche*, 26-30



derlagen und Katastrophen können im Heilsplan Gottes begründet sein. Leid spricht nicht gegen die Souveranität und Liebe Gottes. Leid muss nicht Strafe Gottes sein. Im Gegenteil, gerade der Leidende und Gequälte ist von Gott angenommen. Die Christen haben diese Aussagen in besonderer Weise auf Jesus, den Gekreuzigten, bezogen.

Schon beim Tritojesaja (Jes 63,1-6) wird das Bild des Keltertreters auf den Richter über die Völker übertragen. Der in der Kelter Geschundene wird zum zornigen Rächer und gleichzeitig zum Verkünder der Gerechtigkeit. Auch in den Klageliedern taucht dieses Bild wieder auf. Der Herr selbst trat die Kelter (vgl. Klagl 1,15). In Joel (4,13) sollen die Völker in die Kelter steigen und am Tag des Gerichts die Trauben treten.

Auch in der Geheimen Offenbarung (9,15) tritt der eschatologische Richter und Rächer die Kelter. Der Wein ist der Zorn Gottes<sup>67</sup>.

In der mittelalterlichen Volksfrömmigkeit wurde der Keltertreter wiederum zum Symbol für Leid, Zwang und Unterdrückung und dadurch vom rächenden Richter zurückverlegt auf den am Kreuz leidenden Gottesknecht Jesus Christus<sup>68</sup>.

Diese Darstellung finden wir wieder auf dem Hungertuch von Bizuneh. Die Kelter ist das Kreuz Christi. Die Spindel der Weinpresse ist nicht der Querbalken, an dem Jesus hängt, sondern sie drückt ihn nieder. Das Blut aus seinen durchbohrten Händen ist der Wein, der in die Kelter tropft.

Rechts und links vom Keltertreterbild sehen wir noch sechs weitere Symbole für Leid, Folter und Unterdrückung: einen nach oben schreienden und klagenden Menschen, Handfesseln, einen Kranken mit dem Kopf voll Geschwüre, eine Dornenkrone, einen Menschen hinter Gittern und einen elektrischen Stuhl; alle zusammen Sinnbilder des bleibenden und in vielen Formen geschehenden, mehr oder weniger verschuldeten Leides.

Aber hier wird nicht wie bei einigen vorherigen Bildern sofort schon deutlich gezeigt, wie sich das Leid in Heil und Freude verwandelt. Der Betrachter soll wohl eher vom Leid der Welt betroffen werden, sein eigenes Leid und sich selbst als Leidenden kann er wieder erkennen. Er soll Jesus Christus als den sehen, der solidarisch das Leid der Menschen bis zum Äußersten mittrug und -trägt. Die Auferstehung ist nicht angezeigt. Die Erlösung bleibt Hoffnung<sup>69</sup>.

### **Abbildungen des äthiopischen Hungertuches in den Religionsbüchern**

<b>Das ganze Hungertuch</b>	<b>Religionsbuch für die Hauptschule 9</b> (1982, S. 124, sehr klein, nur 8x5,5 cm)
<b>Kain und Abel</b>	<b>Mitten unter euch 9/10</b> (1984, S. 262)

<sup>67</sup> Vgl. Baumann, *Biblische Auslegungsversuche*, 27

<sup>68</sup> Vgl. Baumann, *Biblische Auslegungsversuche*, 27

<sup>69</sup> Vgl. *Wege der Freiheit RU 5./6. Lehrerkommentar*, 127 f

<b>Drei Zachäus-Bilder</b>	<b>König, Reli 7</b> (1999, S. 66)
<b>Jesus bei den Not-Leidenden</b>	<b>Treffpunkt 5/6</b> (1989, S. 132)
	<b>Religion in der Hauptschule 6</b> (1982, S. 37)
	<b>Suchen und Glauben 7/8</b> (1987, S. 202)
	<b>Religion am Gymnasium 9</b> (1986, S. 87)
	<b>Jahresringe 10</b> (1989, S. 73)
<b>Brotwunder</b>	<b>Treffpunkt 5/6</b> (1989, S. 132)
<b>Kreuzigung Jesu</b>	<b>Treffpunkt 5/6</b> (1989, S. 132)
	<b>Wege der Freiheit 8</b> (1986, S. 86)

Die Noach-Bilder werden in keinem Religionsbuch dargestellt, obwohl gerade diese, nicht zuletzt durch die atomare und ökologische Bedrohung der Welt, heute besonders aktuell sind.

In mehreren Religionsbüchern sind, verglichen mit einem Originaldruck von Misereor, die Farben mehr oder weniger stark verändert; das Blau wird meistens fast grün.

Zwei Autoren haben eine andere Zusammenstellung gewählt:

Jesus bei den Notleidenden	Brotwunder
----------------------------	------------

Folterwerkzeuge	Kreuzigung Jesu	Folterwerkzeuge
-----------------	-----------------	-----------------

Schladoth schreibt dazu im Lehrerkommentar: „Die Bilder des Hungertuches stellen eine Verbindung her zwischen dem Leben Jesu und dem Leben der Menschen in diesem Lande. Es sind zwei Motive gewählt: Jesu Solidarität mit den leidenden Äthiopiern und die Anteilnahme der Bevölkerung an der Tischgemeinschaft Jesu. Durch diese Anordnung kommt die symbolische Bedeutung der Mahlgemeinschaft Jesu, der Zusammenhang von Jesu Praxis und Tischgemeinschaft, besonders zur Geltung.“<sup>70</sup>

„Die Christen in Äthiopien verbinden ihre eigene Leidensgeschichte mit dem Leidensweg Jesu. Diese Verbindung ist nicht ganz unproblematisch und könnte zu Fehldeutungen verleiten. Es geht nicht um ein geduldiges Ertragen,[...] sondern [...] um den Verzicht auf Rache und Gewalt.“ Diese Interpretation empfinde ich eher als eine persönliche Betrachtung denn als begründbare Interpretation.

### **Zusammenfassung**

Ich denke, dass dieses Hungertuch für Religionsbücher sehr gut geeignet ist. Ein Grund dafür sind sicherlich die kräftigen Farben, weiterhin der deutliche Bildaufbau, die erstaunten und offenen, frontal gemalten Gesichter und die Tatsache, dass Geschichten zu den Bildern erzählt

<sup>70</sup> Wege der Freiheit RU 5/6. Lehrerkommentar, 127

werden. Inhaltlich werden Kinder der Grundschule sicherlich besonders von den Bildern der Zachäusgeschichte, der Begegnung Jesu mit den Kranken und der Brotvermehrung, vielleicht noch vom zweiten und dritten Noach-Bild angesprochen. Denn hier sind das Heil und die Befreiung schon sichtbar.

Abel aber wird nicht wieder lebendig, die Kranken bleiben krank und behindert, die Leiden Jesu und der übrigen Menschheit bleiben bestehen. Die Ausweglosigkeit Noachs und seiner Familie scheint mir Symbol vieler Menschen unserer Zeit zu sein. Die eschatologische Hoffnung und die Aufgabe der Menschen, ein wenig auf dieses Ziel hin zu arbeiten, würde ich eher älteren Schülern zumuten.

Sicherlich sind die Aussagen dieses Hungertuches für alle Menschen in allen Kulturen, vor allem in der "Dritten Welt", gültig. Aber für einen Äthiopier bzw. Afrikaner dürfte es besonders nahe liegen, die eigene Situation ausgedrückt zu finden. In dieser „Bibel der Armen“ kann er den dauernden Bruder- und Schwestermord durch die strukturelle Sünde des Hungers erkennen; seine häufig konkret erlebte Aussichtslosigkeit, auf ein besseres Leben zu hoffen, wiederfinden; ebenso das ständige Betrogen-werden durch aus- und inländische Wirtschaftsstrukturen und Einzelpersonen; den häufigen Hunger und die überall zu erleidenden Krankheiten; die gelegentliche, selten grundsätzliche Hilfe; schließlich die Zusammenfassung und den Höhepunkt des Leidens in Folter und ungerechtem Tod. In all dem ahnt der Betrachter einen Hoffnungsschimmer nur durch Jesus Christus.

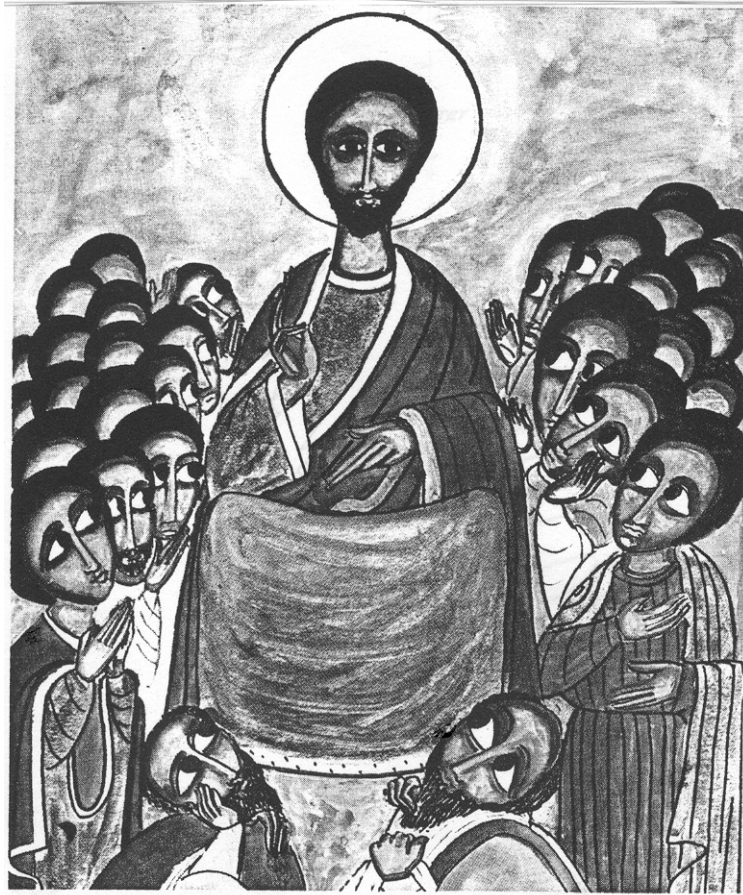
### **Zwei weitere Bilder von Alemayehu Bizuneh**

**Zeit der Freude G 5/6** (1981, S. 182)

**Wege des Glaubens 7/8** (1988, S. 168)

Dieses Bild (auf der folgenden Seite) zeigt fast denselben Malstil wie die Bilder des Hungertuches, zeigt aber noch weniger Bewegung und wirkt noch gesammelter als diese. Der ikonenhaft gemalte Jesus - oder ist er schon der erhöhte Christus? - ist nicht als Sprechender dargestellt. Er sitzt hoheitsvoll inmitten seiner aufmerksamen Zuhörer und Verehrer. Sie scheinen mehr auf seine Person als auf seine Worte konzentriert zu sein. Oder zeigt der Maler durch den verkündenden Jesus gerade eine Denk- und Meditationsphase? Das könnte auch den Bildbetrachter zum Nachdenken anregen. Die Gesichter der Personen auf dem Bild drücken Erstaunen, Nachdenklichkeit und Bewunderung aus.

Der Kontext dieses Bildes handelt vom Erzählen Jesu in Gleichnissen über das Reich Gottes.



*Alemayehu Bizuneh, Jesus als Lehrer und Verkünder des Gottesreiches;  
aus: Zeit der Freude, 1981, S. 182*

***Zeit der Freude*** (1987, S. 163)

*Vom Stil her ist das folgende Bild etwas anders als die bisher genannten. Anstelle der meistens vorherrschenden meditativen Ruhe ist durch das laufende Pferd leichte Bewegung dargestellt.*



*Alemayehu Bizuneh, Der äthiopische Kämmerer; Zeit der Freude, 1987, S. 163*

Außerdem nehmen Pferd, Kutsche, Steine und Berge viel Raum ein und erfordern dadurch auch einen großen Teil der Aufmerksamkeit des Betrachters. Das Bild erzählt deshalb eher eine Geschichte als dass es zu einer Meditation herausfordert, obwohl Letzteres ein wenig durch die Haltung und den Gesichtsausdruck des Kämmerers angeregt wird.

### **Verkündigung an Maria**

*Wege der Freiheit 5* (<sup>2</sup>1987, S. 81)



Äthiopische Darstellung der Verkündigung an Maria; aus: *Wege der Freiheit 5*, 198, S. 81

Dieses im Religionsbuch bunte Bild ist eine ältere äthiopische Ikone. Sie zeigt deutlich ihre Verwandtschaft mit den Beispielen, die z. B. Thiel in seinem Buch darbietet<sup>71</sup>.

Anders als in vielen europäischen Verkündigungsdarstellungen sitzt Maria hier, und der Engel kniet. Er, nicht Maria, trägt die Lilie, das Symbol der Reinheit und Demut, in seiner Hand. Beider Augen sind aufeinander gerichtet, keiner spricht. Die Taube als Symbol des Geistes nimmt schon ihren Weg in den Kopf Mariens. Der Kopf als Sitz der geistigen Lebenskraft könnte andeuten, dass die jungfräuliche Empfängnis keine biologische Aussage sein will. Der Betrachter gewinnt den Eindruck, dass die Verkündigung des Engels und die Antwort Mariens schon geschehen sind. Es ist ein Meditationsbild.

Im Religionsbuch gibt es keine Informationen über dieses Bild. Ob es Kinder des 5. Jahrgangs ansprechen kann, möchte ich bezweifeln.



### ***Mariendarstellung aus Ostafrika***

**Lüpple, Kirchengeschichte** (<sup>1</sup>1965, <sup>3</sup>1969, S. 178)

*Im Abschnitt „Das moderne Missionsfeld der Kirche“ ist der Kopf einer schwarzen Marienstatue abgebildet, die deutlich die Gesichtszüge einer Afrikanerin aufweist. Man kann aber einen Kopfschleier erkennen, wie ihn Afrikanerinnen normalerweise nicht tragen.*

### ***Die Darstellung der drei Könige beim Christuskind aus Nigeria***

**Zielfelder ru 9/10 B** (1980, S. 188)

*Der Name des Künstlers dieser Weihnachtsfiguren (folgende Seite) wird nicht genannt. Es könnte Josef Agbana sein; denn in dem Buch von Thiel<sup>72</sup> wird von diesem Künstler, der Christ ist und zum Volk der Yoruba gehört, eine sehr ähnliche Drei-Königs-Darstellung gezeigt.*

*Es handelt sich um fünf geschnitzte Statuen. Die Figurengruppe zeigt, wie die drei Könige vor der heiligen Familie erscheinen und ein Geschenk bringen. Einer der drei Könige sitzt auf einem Pferd. Zwei Geschenke sind wohl Gefäße und nicht genauer zu identifizieren; das dritte scheint eine Frauenstatue mit einem großen Topf auf dem Kopf zu sein. Deren Bedeutung war nicht zu erfahren. Vielleicht soll sie auf die alltägliche Arbeit einer afrikanischen Frau hinweisen. Das würde andeuten, dass Maria eine normale Frau aus dem Yoruba-Volk ist und (noch) nicht etwa eine hoheitsvolle Himmelskönigin.*

*Jesus sitzt auf dem Schoß Mariens. Joseph steht daneben und hat einen Stab in der Hand. Diese drei Figuren machen einen äußerst in sich gekehrten Eindruck und zeigen wenig Beziehung zueinander oder Emotionen (vielleicht eine Folge der traditionellen Mutter-Kind-Statuen, vgl. S. 267, 80). Jesus erscheint hier nicht als inthronisierter, messianischer König, sondern als Kind aus dem einfachen Volk. Wie im biblischen Text nur die glaubenden Magier die verborgene Bedeutung Jesu erkennen und dies durch ihre königlichen Geschenke zeigen, so sind auch hier die Yoruba-Könige dargestellt.*

*Es sind drei Könige aus dem Yoruba-Volk aus verschiedenen Clans. Das zeigen die Kleidung und die Kopfbedeckungen. Es sind keine Sterndeuter, da die Yoruba keine Astrologie im Sinne der biblischen Völker kennen. Aber ein Yoruba-König ist auch Träger der Weisheit. Jesus und Joseph tragen keine königlichen Zeichen. Joseph hat einen Hirtenstab; d. h. nicht unbedingt, dass er Hirte ist, sondern Oberhaupt und Beschützer der Familie. Maria trägt die Kleidung einer verheirateten Frau. Bei den Yoruba ist es üblich, einem Neugeborenen bzw. seinen Eltern Geschenke zu bringen<sup>73</sup>.*

---

<sup>71</sup> Vgl. Thiel, *Christliche Kunst in Afrika*, 65-73

<sup>72</sup> Vgl. Thiel, *Christliche Kunst in Afrika*, 133

<sup>73</sup> Mündliche Information von J. Obilom



*Krippendarstellung aus Nigeria, aus: Zielfelder 9/10 B, 1980, S. 188*

*Nach der biblischen Aussage kamen die Sterndeuter aus dem Osten (Mt 2,1). Die westliche Tradition hat daraus Könige aus drei Weltregionen gemacht, die die Menschheit repräsentieren. Wie erwähnt, sind es hier ebenfalls Könige, sie repräsentieren aber nur clanübergreifend das eigene Volk.*

*Wenn wir an die drei Phasen des Kunstschaffens in Schwarz-Afrika denken, begegnet uns hier eine Plastik-Gruppe aus der ersten Phase: Die biblische Geschichte vom Besuch der Weisen findet im Yoruba-Land statt.*

### ***Ein Krippenbild aus Ghana***

***Suchen und Glauben 7/8*** (1987, S. 212)

*Dieses Krippenbild (auf der folgenden Seite) ist wohl ein Holzschnitt und markiert dadurch den Übergang von der traditionellen Schnitzkunst zur flächigen Bildgestaltung. Einerseits kann auch der europäische Christ sofort den Hauptinhalt des Bildes erkennen, andererseits ist dieses Christusbild angereichert mit vielen afrikanischen Symbolen.*

*Im Zentrum des Bildes liegt das kleine, schwarze Christuskind; auch die angedeuteten Haare sind typisch afrikanisch kraus. Das Kind liegt aber nicht in einer mit Stroh gefüllten Futterkrippe, sondern auf einem Königsstuhl. Die Stützen des Stuhles werden von dem traditionellen euro-*



*Krippenbild aus Ghana; in: Suchen und Glauben 7/8, S. 212*

päisch-griechischen XP gebildet. Über dem Kind schwebt ein großer Königs- oder Häuptlings-schirm, der ihm Schatten spendet. Hinter dem Ashanti-König wird der königliche Stuhl oder Thron getragen, gewöhnlich mit einem eigenen Schirm. Ein typischer Ashanti- oder Akan-Stuhl ist an der Basis rechteckig, die Sitzfläche ist konkav, gestützt durch 4 oder 5 Pfeiler. Obwohl Gebrauchsobjekt, ist der Stuhl auch die Wohnung der Seele des Besitzers. Diese Verbindung von Gebrauchsgegenstand und Symbol wird noch intensiver gesehen, wenn sie mit Führerschaft verknüpft wird. Das symbolische Sich-Hinsetzen des Königs auf seinen Stuhl gehört zu den Zeremonien der Amtseinführung („enstoolment“)<sup>74</sup>. Von links oben kommt ein Vogel mit einem Blatt im Schnabel auf das Kind zugeflogen. Der Vogel ist Symbol für die Verbindung und für den Mittler zwischen der überirdischen mit der irdischen Welt. Vielleicht soll er auch an die Taube aus der Noach-Geschichte erinnern (Gen 8,11). Von rechts oben kommt ein Fisch geschwommen, ein Sinnbild des Lebens, denn er kommt aus dem lebenspendenden Wasser<sup>75</sup>. Ganz oben links und rechts sind wohl Mond und Sonne zu sehen, Symbole des Lebens und der

<sup>74</sup> Vgl. Sieber, *Religion and Art in Africa*, 153f

<sup>75</sup> Vgl. Leuzinger, *Die Kunst von Schwarz-Afrika*, 12

Fruchtbarkeit<sup>76</sup>. Personale Beziehungen dieses Herrschers zu den Menschen sind hier nicht ausgedrückt.

Im afrikanischen Kontext könnte dieses Bild folgendes aussagen: Jesus ist auch in und für Schwarz-Afrika geboren. Hier ist er nicht ein armes, frierendes Baby, sondern der kommende Herrscher, der sofort nach seiner Geburt inthronisiert wurde. Er ist der Messias von Anfang an. Schon als kleines Kind tritt er seine Herrschaft an. Er verbindet und versöhnt Himmel und Erde, er ist der Herr des Lebens und des Weltalls.

### **Zeichen der Hoffnung G 9/10 (1982, S. 73)**

Auf einer Doppelseite finden wir 6 sehr verschiedene Weihnachtsbilder, z. B. von Lochner, Rembrandt, aus der Südsee und auch eines aus Afrika.



Letzteres ist winzig klein, ein schwarz-weißer Holz- oder Linolschnitt und deshalb in den Augen der Schüler/innen sicherlich chancenlos, wenn diese gefragt werden, welches „am ehesten den Aussagen der Bibel entspricht“. Etwas typisch Afrikanisches ist ohne ausführliche Informationen, die nicht zu finden sind, kaum zu erkennen.

Afrikanische Weihnachtsdarstellung; in: Zeichen der Hoffnung G 9/10, 1982, S. 73

Die Rinder könnten auf viele Länder und Kontinente hinweisen, ebenso schwarze Gesichter auf einem Linolschnitt.

Die afrikanische Kunst wird hier unfair behandelt.

### **Das Misereor-Hungertuch aus Kamerun**

#### **Wege der Freiheit 7 (1991, S. 99)**

Dieses Bild (folgende Seite) soll besonders ausführlich interpretiert werden, weil es sehr deutlich afrikanisch ist und fast alle der oben (vgl. S. 279ff) angeführten Merkmale der afrikanischen christlichen Kunst aufweist. Während das äthiopische Hungertuch auch mit europäischen

<sup>76</sup> Selbst ein ghanaischer Theologe konnte nicht alle Symbole deuten, vor allem nicht die beiden Symbole rechts und links unten; vielleicht weil er kein Ashanti war.



### Das Misereor-Hungertuch aus Kamerun



aus: Wege der Freiheit 7, S. 99

Augen gesehen und verstanden werden kann, muss dieses Hungertuch aus Kamerun mit den Augen und dem kulturellen Hintergrund eines Afrikaners betrachtet werden.

### **Zur Interpretation des Hungertuches**

*Der Künstler aus Kamerun, René Tchebetchou, hat in diesem Hungertuch das „Vater unser“ sowohl mit den traditionellen Formen, Symbolen und Bildern als auch mit Darstellungen der heutigen Lebenssituationen Schwarz-Afrikas gestaltet<sup>77</sup>. Aber anders als in der traditionellen Kunst ist zunächst die Tatsache, dass er gemalt hat. Zweitens hat er nicht Einzelfiguren beziehungslos nebeneinander gesetzt, sondern alle Einzelheiten - Masken, Menschen, Tiere, Pflanzen, Gebäude - stehen in Beziehung zueinander und drücken so den Kern des afrikanischen Glaubens, nämlich Leben in Gemeinschaft, aus. Die christliche Weiterführung und Bereicherung ist darin zu sehen, dass Christus das Zentrum dieses gemeinsamen Lebens ist. Christus ist erkennbar an der vorwiegend roten Farbe, dem Symbol für Blut, Leben. Rot bedeutet aber auch das Diesseits im Gegensatz zum Jenseits. (Das Weiß als Sinnbild für das Jenseits, für die Welt der Ahnen und Geister, wird so nicht benutzt.)*

*Die äußere Umrandung des Bildes besteht aus zahlreichen Masken. Drei davon sind durch die Farbe als Christus-Masken erkennbar. Die Masken repräsentieren die Ahnen und setzen sie gegenwärtig. Jesus Christus ist also als ganz besonderer und vor den anderen herausragender Ahn gegenwärtig. Der theologische Gedanke, Christus in Schwarz-Afrika als Ur-Ahn oder Proto-Ahn zu bezeichnen, wird hier bildlich dargestellt (vgl. S. 269). Aber auch die anderen Ahnen sind dadurch nicht unwichtig geworden. Ihre Verehrung wird nicht mehr als heidnisch abgetan, sondern sie bleiben unersetzlich in der afrikanischen Lebensgemeinschaft. Aber es gibt keinen Maskentanz, vielleicht deshalb, weil Christus nicht herbeigerufen werden muss.*

*Auch die Tiersymbole in der Umrandung vergegenwärtigen die Geschichte des Stammes<sup>78</sup>. Der Fisch ist Symbol des Lebens und der Fruchtbarkeit, da er im Wasser lebt und ohne Wasser kein Leben denkbar ist. Die Schildkröte ist in vielen afrikanischen Märchen und Mythen ein Zeichen für Klugheit und Weisheit. Die zweiköpfige Schlange versinnbildlicht den Sieg des Gründerkönigs der Kameruner über seine Feinde. Das direkte Stammeserbe, die geistige Heimat des Malers, stellvertretend für alle Afrikaner, für alle Betrachter, wird in das heutige Leben hineingenommen<sup>79</sup>.*

*In der unteren Bildleiste erkennt man menschliche Gestalten ohne genaue Konturen. Das sind die noch ungeborenen Menschen, die gemäß der afrikanischen Religion schon zur Gemeinschaft der Lebenden gehören, in manchen Völkern aufgrund der Wiedergeburt. Links von ihnen sieht man einige Ahnen in Menschengestalt. Der ganze Mensch lebt weiter, unter ihnen auch Jesus Christus, „hinabgestiegen in das Reich des Todes“. Die „heidnischen“ Ahnen sind keineswegs verdammt, sondern Christus holt/holte sie heim in das Reich des Lebens<sup>80</sup>.*

<sup>77</sup> Vgl. Ntetem, *Afrikanische Lebenswirklichkeit*, 2

<sup>78</sup> Vgl. Ntetem, *Afrikanische Lebenswirklichkeit*, 2

<sup>79</sup> Vgl. Ntetem, *Afrikanische Lebenswirklichkeit*, 3

<sup>80</sup> Vgl. Ntetem, *Afrikanische Lebenswirklichkeit*, 4

*Christus ist überall gegenwärtig, alle Lebensbereiche sind auf ihn bezogen. Afrikanische Theologen nennen das „Christität“. Die ganze Schöpfung einschließlich der gesamten Menschheit ist auf Christus hingeordnet<sup>81</sup>.*

*Die gemalten Szenen im Inneren des Gesamtbildes stellen das afrikanische Leben dar und beziehen sich dabei auf die vier Wir-Bitten des Vater-Unser<sup>82</sup>. Der unter den Menschen lebende Christus repräsentiert die Anwesenheit und Nähe des Vaters und Schöpfergottes. Er teilt und feiert das Leben der Menschen in all seinen Bereichen. Er isst, er schlägt die Trommel beim Tanz, damit die Menschen ihr Leben mit diesem Rhythmus in Einklang bringen (vgl. S. 243); er arbeitet mit ihnen. Er trägt einen schweren Sack wie den Kreuzesbalken. Er kümmert sich um die tägliche Nahrung (in Schwarz-Afrika nicht unbedingt um das Brot) und genießt sie auch. Dazu gehört wiederum die Gemeinschaft der Essenden. Diese „Topf-Gemeinschaft“ ist Zeichen für die eucharistische Gemeinschaft und das himmlische Mahl<sup>83</sup>.*

*Der Mensch lebt nicht allein vom Brot, von Hirse oder Bananen, von der Arbeit (hier fischen, Lasten tragen, Vieh hüten, Hirse stampfen, den Boden hacken), sondern auch von allem, was Freude macht, dargestellt durch Musik und Tanz. Christus schlägt dabei die Trommel, er gibt den Rhythmus vor und feuert die Tänzer an. Gleichzeitig kann die Trommel auch ein Instrument für wichtige Botschaften sein. Musik, Trommeln und Tanz weisen auch auf den afrikanischen Gottesdienst hin und sind nicht auf einen profanen Bereich beschränkt. Ein Tänzer hebt die Hände so, wie die Kameruner Christen es beim Beten des Vater-Unser tun. Das profane und das liturgische Tanzen werden miteinander verbunden (13).*

*Besonders deutlich werden einige für Schwarz-Afrika typische Versuchungen und konkrete Erlösungsbeispiele dargestellt. Rechts oben wird durch das Buch mit dem Eiffelturm auf die größtenteils falsche, weil unafrikanische Schulpolitik hingewiesen (vgl. S. 96). Darunter ist ein „moderner“ Afrikaner gemalt, der sich der westlichen Zivilisation, der Stadt, dem Geldverdienen verschrieben hat. Er steht vereinzelt und beziehungslos im Raum, da er anscheinend seine afrikanischen Wurzeln verloren hat. Darunter ist die Versuchung durch die ausländischen Nahrungsmittel-Hilfen durch Getreidesäcke angezeigt (vgl. S. 73, 77, 78). Die Baumwollpflanze daneben steht für die häufig falsche Nutzung des Bodens, wenn trotz des Hungers der Bevölkerung für den Export produziert wird, um Devisen zu beschaffen (vgl. bsd. S. 98ff).*

*Während die Inhalte dieser Versuchungen noch nicht unbedingt in jedem Falle schlecht sein müssen, (man braucht auch Devisen, Schulbildung, eine effektive Verwaltung, manchmal Nahrungsmittelhilfe usw.), ist an der linken Seite wohl an einigen Beispielen das wirklich Böse dargestellt. Dort sehen wir ziemlich oben einen Kranken. Krankheit und Tod sind sowohl nach den Aussagen der Genesis als auch nach der afrikanischen Religion im Grunde Folgen von Schuld.*

<sup>81</sup> Vgl. Ntetem, *Afrikanische Lebenswirklichkeit*, 6

<sup>82</sup> Die Darstellung der 3 „Du-Bitten“ durch die 3 Christus-Masken ist m. E. sehr undeutlich.

<sup>83</sup> Vgl. Ntetem, *Afrikanische Lebenswirklichkeit*, 11f. Dass das Kind nicht mit im Kreis sitzt, ist mir unverständlich.



Krankheiten signalisieren Unheil. Sonst hätte Jesus ja nicht Kranke zu heilen brauchen. Noch stärker wurde/wird in der afrikanischen Religion eine Krankheit als Unheil angesehen, weil sie einen sozialen und geistigen Ursprung haben musste und so die Lebenskraft schwächte. Der Kranke ist nicht im Frieden mit seiner Gemeinschaft und dadurch auch nicht im Frieden mit Gott (vgl. S. 84).

Das Problem der Korruption wird angedeutet durch einen jungen Mann, der für Geld ein Zeugnis erhält. Durch eine Flasche und Gläser wird der Alkoholmissbrauch angezeigt (vgl. unten S. 353). Die Säcke mit den Kakaobohnen darunter sind Sinnbild für den weithin ungerechten Export und Welthandel (vgl. S. 84), den man theologisch wohl „strukturelle Sünde“ nennen könnte.

Die gesamte menschliche Gemeinschaft - die Ahnen, die jetzt auf Erden Lebenden, die noch nicht Geborenen - trägt in sich Versuchungen und Schuld, Geburt und Tod, Gemeinschaft beim Essen, Arbeiten, Feiern und Beten. Und überall ist Jesus Christus mittendrin.

Wenn wir die Charakterisierung der afrikanischen Kunst durch Sundermeier wieder aufnehmen (vgl. S. 280f), dann sind hier die zweite und dritte Stufe realisiert. Die biblischen Geschichten wurden nicht nur nach Afrika verlegt, sondern der Künstler entdeckte Afrika in der Bibel wieder. Es entstand eine neue Sicht der afrikanischen Wirklichkeit, das Neue der christlichen Botschaft wurde erschlossen, hier vor allem eine neue Beziehung Gottes zu den Menschen, realisiert und vermittelt durch Jesus Christus. Die Kunst wurde auch zu einer Protestkunst, zu einem Aufbegehren gegen eigene persönliche und von außen kommende strukturelle Schuld.

Leider ist dieses Hungertuch nur einmal in einem Religionsbuch abgedruckt. Ganz besonders schade ist es, dass kein Kommentar vorhanden ist, um dem Lehrer/der Lehrerin die Hintergründe und den Kontext zu erklären.<sup>84</sup>

### **Kirchbauten in Schwarz-Afrika**

**1. Höfer, Religionsbuch 7** (1973, <sup>4</sup>1976, S. 94)

**2. Kennzeichen C 9** (1996, S. 174)

**3. Halbfas, Religionsbuch für das 7./8. Schuljahr** (1990, S. 256)

Im 1. Beispiel sieht man eine schlichte kubische Kirche, die im Stil vieler großer Bauten des Sahel gestaltet ist. Einige Menschen gehen in die Kirche hinein.

Das Gotteshaus im 2. Buch ist ebenfalls ein schlichter Bau, jedoch mit einem schwungvollen Dach, das sich wie ein kleines Gebirge zu einem Gipfel mit einem Kreuz erhebt. Davor sieht man Menschen sitzen und stehen.

In beiden Fällen gibt das Buch keine Auskunft über den Standort des Gotteshauses. Beide Bilder wollen, wie der jeweilige Kontext andeutet, zeigen, dass es in nicht-europäischen Län-

<sup>84</sup> Es soll noch darauf hingewiesen werden, dass das Hungertuch von 1994, das Azariah Mbatha unter dem Titel „Gott begegnen im Fremden“ gestaltet hat, in keinem Religionsbuch zu finden war.



dern andersartige Kirchbauten als z. B. in Deutschland gibt und dass die weltweite Kirche sich in anderen Kulturräumen auch durch ihre Bauten verschieden ausdrücken kann. Als Beispiele für eine künstlerische Inkulturation sind diese Bilder meines Erachtens viel zu undeutlich und wegen der fehlenden Informationen kaum geeignet.

Im Buch von Halbfas ist die Imitation des römischen Petersdomes in der Elfenbeinküste zu sehen. Hier fügt der Autor einige Sachinformationen und auch sein ablehnendes Urteil dergestalt hinzu, dass für ihn diese Imitation falsch ist (vgl. unten S. 355). Er hätte aber doch fairerweise auch die afrikanische Sicht bzw. die der Erbauer erwähnen sollen. Vielleicht ist das europäische Urteil auch hier zu überheblich. Zwei Sichtweisen, eine afrikanische und eine europäische, könnten an diesem Beispiel von den Schülern bedacht werden.

Aufs Ganze gesehen sollte man sich bei diesem mäßigen Befund von Kirchbauten in den Religionsbüchern daran erinnern, dass es in Schwarz-Afrika einerseits relativ wenig architektonische Tradition mit großen Bauten gab und andererseits die Missionare ihren europäischen Baustil mitbrachten.

#### **Exkurs Grundschule 4** **Afrikanische christliche Kunst**

##### **Marienstatue**

**Finger, Religionsbuch 3** (1975, S. 133)

Die Form dieser Statue Mariens mit ihrem Kind (auf der folgenden Seite) scheint mir sowohl für die europäische als auch für die afrikanische Tradition weitgehend ungewöhnlich zu sein. Eine Möglichkeit der Herkunft könnte der Kongo sein; denn Thiel bringt in einem seiner Bücher eine Zeichnung aus dem Kongo (früher Zaire), in der die Linienführung ähnlich der dieser Mariendarstellung ist<sup>85</sup>.

*Maria ist sehr groß und schlank. Sie kniet auf dem Boden und hockt gleichzeitig auf ihren Fersen. Jesus steht bzw. liegt auf ihren Oberschenkeln. Die Mutter umgreift ihn mit ihren langen Armen und recht großen Händen. Ihr Rücken ist zu ihm hinuntergebogen, ihr Kopf ist zu ihm hingeneigt, so schaut sie ihn von oben an. Sie trägt eine sternförmige Kopfbedeckung. Jesus ist kein kleines Baby mehr, sondern schon etwas herangewachsen. Er trägt ein reich verziertes Gewand. Es ist sicherlich anzunehmen, dass es nicht ein gewöhnliches Kleidungsstück einfacher Afrikaner ist, sondern ein Zeichen von Häuptlingen oder gar Königen<sup>86</sup>. Er schaut vor sich hin nach unten, nicht zur Mutter nach oben. Er scheint sich am Körper der Mutter wohlzufühlen; die beiden vermitteln eine fühlende Beziehung zueinander. Die gesamte Statue strahlt eine ä-*

<sup>85</sup> Vgl. Thiel, *Christliche Kunst in Afrika*, 22

<sup>86</sup> Keiner der befragten Afrikaner konnte bisher die Bedeutung des Gewandes von Jesus und der Kopfbedeckung Mariens erklären. Ein Kommentar ist nicht vorhanden; deshalb ist auch unklar, aus welchem Land und aus welchem speziellen Kulturkreis diese Statue und ihr Künstler/ihre Künstlerin kommt.

## Mai Marien- monat



*Marienstatue; in: Finger, Religionsbuch 3, S. 133*

*ßerste Ruhe und Geborgenheit und ebenso eine starke Dynamik und Lebendigkeit aus.*

*Diese Marienstatue verdeutlicht die von Thiel gewünschte Darstellung von Beziehung zwi-*

<sup>87</sup> Vgl. Thiel, *Christliche Kunst in Afrika*, 38

<sup>88</sup> Vgl. Eggers, *Exodus. Religionsunterricht 4. Schuljahr. Lehrerkommentar*. 1974

schen den gemeinten Personen; ebenso die Zentrierung auf die wichtigste Person. Der Betrachter wird wie Maria auf Jesus hingelenkt<sup>87</sup>. Auch das afrikanische Erbe im Bereich der Schnitzkunst - innere Ausgewogenheit, Gleichgewicht der Kräfte, Ruhe, Frieden, Abstraktion und Symbolisierung, bsd. durch den Halbkreis - ist hier weitgehend realisiert. Maria ist mit Jesus Prototyp der Leben spendenden, innigen Beziehung zwischen Gott und Mensch.

Auf jeden Fall darf man sagen, dass diese Mariendarstellung im Religionsbuch ein eindrucksvolles Beispiel dafür ist, den Kindern zu zeigen, dass auch Menschen aus anderen Völkern, hier Afrikaner, kunstvolle, schöne, aber auch ganz andere Statuen von Maria mit ihrem Kind gestalten können. Außerdem ist diese Darstellung ein gelungenes Beispiel für die Inkulturation des Evangeliums in Schwarz-Afrika.

Leider bekommt der Religionslehrer keine Hilfen, um den kulturellen Hintergrund und den religiösen Reichtum kennenzulernen.

### **„Das große Festmahl“, Linolschnitt von Azariah Mbatha**

**Exodus 4** (1974, Umschlagseite vorn)

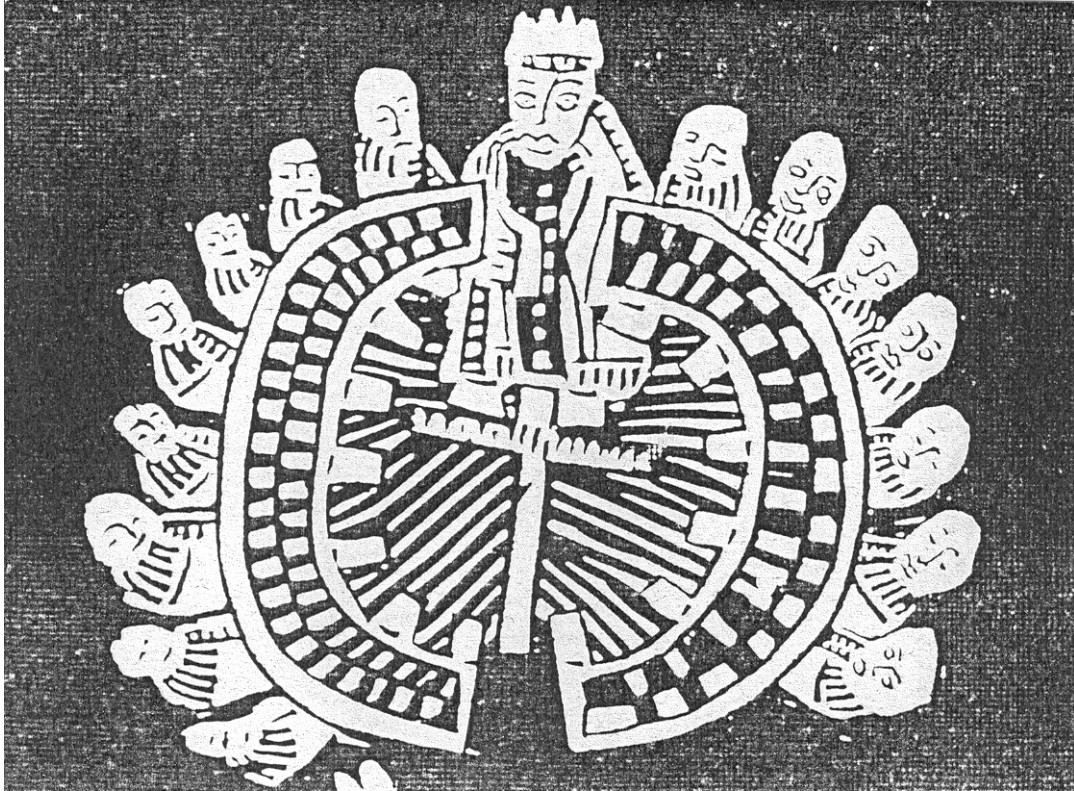
Das Bild wird ausgefüllt von zwei halbkreisförmigen Tischen, die aber keinen geschlossenen Kreis bilden, da zwischen ihnen zwei Lücken geblieben sind. Am linken Tisch sitzen acht, am rechten Tisch sieben Personen. Genau zwischen den Tischen in der oberen Lücke sitzt Jesus. Er ist wesentlich größer als die anderen Personen und ragt in den Innenraum hinein. Er trägt eine kronenartige Kopfbedeckung. Seine Hände und die der anderen Personen sind nicht erkennbar. Im Zentrum der Tische und Personen liegt ein Kreuz. Sein oberer Teil zeigt auf Jesus hin. Von den Tischen gehen Strahlen aus zu Jesus und zum Kreuz. Obwohl die Gesichter linolschnittartig sehr einfach gestaltet sind, strahlen sie dennoch erkennbar Ruhe und Sammlung aus. Ihre Blicke sind wie die Strahlen auf das Kreuz gerichtet und zentrieren das ganze Bild. Köpfe und Oberkörper sind halbkreisförmig und harmonieren mit den Tischen. Auf diesen liegen Formen wie abgerundete Rechtecke, die Brote und Becher andeuten könnten. Aber es sind zu viele Becher. Auch einige Plätze sind noch frei. Vielleicht soll angezeigt werden, dass noch zahlreiche andere Menschen dazu kommen können.

Der Gesamteindruck dieses Bildes ist schweigende Ruhe, Sammlung, Harmonie, die jedoch durch die geraden Strahlen, die zwei getrennten Tische und besonders durch das eckige Kreuz stark gestört werden. Es ist keine aktuelle Handlung erkennbar, eher ein Innehalten im Verlauf einer Handlung.

Man erkennt eine etwas fremdartige Interpretation des Abendmahles. Das Kreuz ist schon präsent. Der runde Tisch ist (noch?) zerteilt; das Leben ist noch nicht ganz. Oder ist dieses Mahl verknüpft mit dem eschatologischen Festmahl? Kein Lamm ist zu sehen. Es sind nicht 12, sondern 15 Personen bei Jesus. Alle sind weiß und dadurch gleich; es gibt keine Rassendiffe-

renzen. Ist Jesus schon der gekrönte Christus?

*Ich denke, dieses Bild ist ein gelungenes Beispiel für afrikanische christliche Kunst. Mit einigem Hintergrundwissen könnte es Schülern des 4. Jahrgangs sicherlich vermittelt werden. Leider ist im Lehrerhandbuch zu diesem Bild kein Hinweis zu finden<sup>88</sup>.*



*Azariah Mbatha, Das große Festmahl; in: Exodus 4, 1974, Umschlagseite vorn*

## **9. 2. Inhaltliche Zusammenfassung der Beispiele christlicher afrikanischer Kunst in den Religionsbüchern**

*Obwohl die Ansammlung christlicher afrikanischer Kunstwerke in den verschiedenen Religionsbüchern zufällig und ohne Systematik ist, kann man dennoch einige gemeinsame Kennzeichen der afrikanischen christlichen Kunst erkennen.*

*Alle Bilder sind christologisch fundiert. Sie wollen darstellen, dass Jesus Christus (auch) unter den Afrikanern lebte und lebt. Alle bemühen sich um die Frage, wie Jesus Christus in Schwarz-Afrika verstanden werden kann. So sind viele christologische Aussagen zu finden:*

*Jesus Christus ist der, der schon immer bei uns Menschen war;*

*der zu unseren Ahnen gehört;*

*der als unser König und Häuptling angekündigt, geboren, inthronisiert und begrüßt wurde;*

*der uns aus körperlicher und sozialer Not heilt und befreit;*

*der mit uns lebt und unter uns leidet;  
 der uns vom Reiche Gottes erzählt;  
 der die falschen Unterschiede und Grenzen aufhebt;  
 der mit uns jetzt und im endgültigen Reiche Gottes Mahl halten will.*

*Auffallend afrikanisch dabei ist die Darstellung Jesu Christi als König oder als Häuptling, als Ahn und als Heiler. Das sind auch die großen Themen einer inkulturierten afrikanischen Christologie.*

*In formaler Hinsicht erkennt man auf allen Bildern und Plastiken das künstlerische afrikanische Erbe der Ruhe, Gelassenheit und Ausgewogenheit. Nichts ist hektisch und schrill. Das wird unterstützt durch Kreise, Halbkreise, Rundungen. Es gibt kaum Eckiges, denn die lebendige Natur ist nie eckig und völlig gradlinig. (Deshalb stört meines Erachtens das eckige europäische X auf dem Krippenbild aus Ghana, ebenso der Eiffelturm und das Hochhaus auf dem Hungertuch aus Kamerun. Bei letzterem wird dadurch die Aussage unterstützt.) Auch die Bewegungen erscheinen maßvoll und meistens langsam. Alle Bilder strahlen eine innere Entspannung und Besinnlichkeit, Nachdenklichkeit und Erstaunen aus.*

*Die Personen stehen zueinander in Beziehung. Sie kommunizieren vor allem durch Zuhören und Anschauen, wenig durch Sprechen und Handeln. Dennoch werden Geschichten erzählt oder erinnert. Zentrum und Beziehungspunkt des Schauens und Hörens ist Jesus Christus. Hier kann man meines Erachtens einen Fortschritt gegenüber der traditionellen Kunst sehen.*

*Die Personen sind als Typen dargestellt und nicht als Individualisten. Sie verkörpern wesentliche Haltungen des Christen, vor allem das Hören; ebenso meistens den Vorrang der Gemeinschaft vor dem Einzelnen, der Einheit vor dem Verschiedenen.*

*Im Rückblick auf die drei Phasen des christlich-afrikanischen Kunstschaßens könnte man sagen, dass die hier besprochenen Werke größtenteils in der zweiten Phase stehen, d. h. die Künstler sahen und wollten darstellen, dass die afrikanische Situation und das afrikanische Leben schon in der Bibel enthalten und gut aufgehoben sind. Man kann auch festhalten, dass die Inkulturation im Bereich der Kunst besonders gute Möglichkeiten hat.*

### **9. 3. Religionsdidaktische Einschätzung der Beispiele afrikanischer Kunst in den Religionsbüchern**

*Die in den Religionsbüchern angebotenen künstlerischen Bilder aus Schwarz-Afrika (Die Fotos von den Kirchenbauten sind meines Erachtens relativ belanglos.) sind schon deshalb religionsdidaktisch wertvoll, weil sie auf elementare Weise ein weites Themen- oder Problemfeld eröffnen und über das unmittelbar Sichtbare hinaus auch auf tiefere Schichten der Wirklichkeit hinweisen können. Die hier vorgestellten traditionell afrikanischen und christlichen Bilder ermöglichen meines Erachtens den Religionslehrern/innen und Schülern/innen, sich in die umfassende*

*Unheilssituation der Welt und die darauf antwortende Leidensgeschichte Jesu mit den Menschen hinein zu versetzen. Es könnte etwas spürbar davon werden, was man mit afrikanischen Augen die Gemeinsamkeit von struktureller Schuld und Erlösung nennen mag, da ja für die Afrikaner das Leben in der Gemeinschaft das zentrale Glaubensgut ist.*

*Zugleich ist es bei einigen Bildern denkbar, sowohl das Unheil sowie die Suche der Menschen nach Heil aus afrikanischer resp. „heidnischer“ Sicht zu erfassen als auch diese Einsichten auf sich selbst und die eigenen Erfahrungen hin auszuweiten. Wie suchten/suchen die Menschen nach Heil? Was war/ist für sie dabei besonders wichtig? Solche und andere Fragen liegen nahe. Den erheblichen Unterschied der traditionellen afrikanischen sowie der christlichen Antworten könnte man in den Bildern wiederfinden. Die Frage nach Gott kann hierbei nicht umgangen werden, kann aber auch gerade deswegen viele Schüler/innen dazu anregen, solche Bilder von vornherein abzulehnen, anstatt sich mit ihnen auseinander zu setzen. Das heißt auch, dass ein ergebnisoffener Unterricht mit diesen Bildern in der Sekundarstufe I völlig scheitern, dass er aber auch besonders fruchtbar werden kann.*

## **10. Der Islam in Schwarz-Afrika**

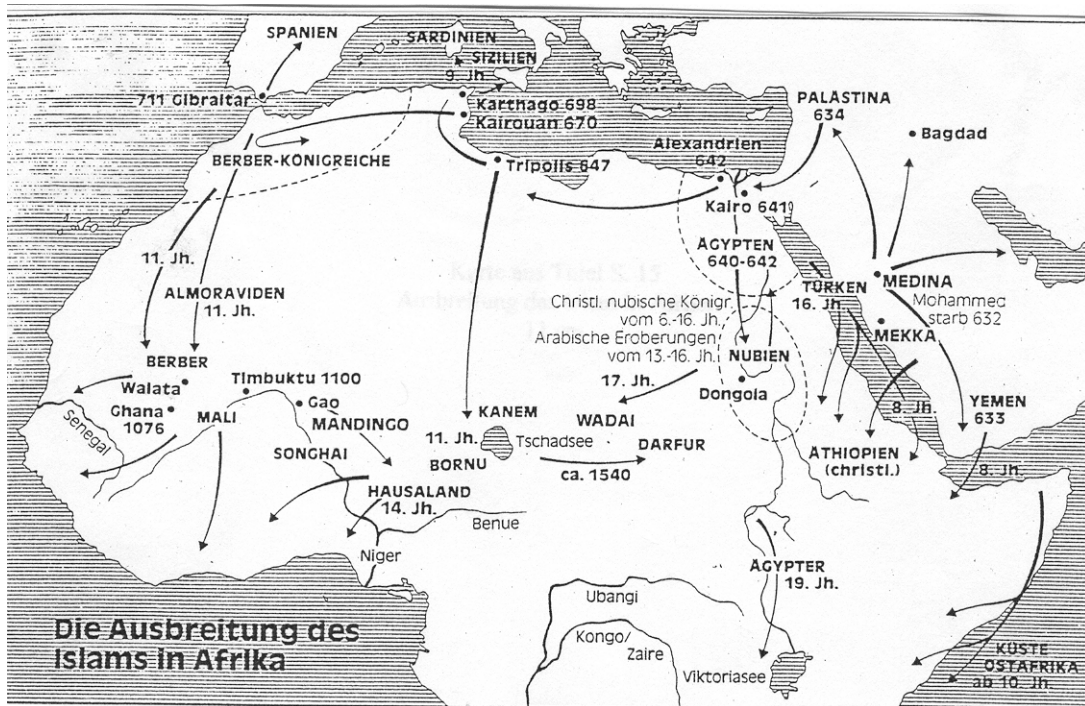
### **10. 1. Zur Ausbreitung des Islam in Schwarz-Afrika**

Die generelle Bedeutung des Islam ist unbestritten. Deshalb wird diese Religion immer wieder zu Recht in den Religionsbüchern behandelt. Da sie als Weltreligion aber bei weitem nicht auf die arabischen Länder und die zentralen heiligen Stätten beschränkt ist und da sie in mehreren afrikanischen Ländern auch südlich der Sahara eine starke religiöse, kulturelle, soziale und politische Kraft darstellt, kann man erwarten, dass die Religionsbücher auch Beispiele des afrikanischen Islam anbieten. Um die Wichtigkeit des Islam in Schwarz-Afrika zu unterstreichen, soll dieser im Vergleich zu den wenigen und nur indirekten Erwähnungen in den Religionsbüchern hier relativ ausführlich dargestellt werden; allerdings nicht die Glaubensinhalte des Islam, sondern nur die Geschichte seiner Ausbreitung in Schwarz-Afrika.

Der Islam ist ebenso gut eine afrikanische wie auch eine asiatische Religion. Die ersten Schwarz-Afrikaner, die etwa um das Jahr 1000 in größerer Zahl den Islam annahmen, wohnten an den Ufern des Senegal-Flusses. Vom heutigen Mauretanien aus verbreitete sich der Islam am südlichen Rand der Sahara entlang über die Karawanenwege ostwärts<sup>89</sup>. Der bedeutendste Einfluss der Muslime ging in dieser Region von West nach Ost. Der Islam wandte sich zunächst an diejenigen, die Verbindungen über die lokalen Grenzen hinaus unterhielten, vor allem Kaufleute und Herrscher<sup>90</sup>.

<sup>89</sup> Die Karte von Thiel auf der folgenden Seite zeigt diese Bewegung nicht deutlich. Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 15

<sup>90</sup> Vgl. Booth, Islam in Africa, 298



**Ausbreitung des Islam in Afrika;** aus: Thiel, Christliche Kunst in Afrika, S. 15

Die Herrscher, die den Islam übernahmen, schufen sich damit neue Möglichkeiten zum Vorteil des Handels und der auswärtigen Beziehungen. Sie sahen in dieser Religion neue Möglichkeiten der Macht und wollten sie zusammen mit den traditionellen Quellen nutzen. Sie wünschten einen Islam zu ihren eigenen Bedingungen und in ihren eigenen Vorstellungen. Gleichzeitig setzten sie in Verbindung mit ihrer ländlichen Bevölkerung ihre traditionelle Identität in den Bereichen des Ackerbaus und der Ahnenverehrung fort. Die ersten muslimischen Herrscher inkorporierten den Islam in ihr traditionelles Umfeld<sup>91</sup>. Es wurden auch einige Menschen beeinflusst, deren traditionelles Leben durch Krieg oder Sklaverei zerbrochen worden war. Die Massen der Landbevölkerung wurden aber kaum berührt, höchstens insofern der Islam versprach, Zugang zu neuen Kräften zu verschaffen, die die traditionellen ergänzen könnten.

Bis zum 18. Jh. etwa wurde der Islam dominierend in vielen städtischen Zentren (z. B. Timbuktu), wo eine hochstehende muslimische Kultur entstand und wo eine Elite von Theologen, Mathematikern, Juristen und Schriftstellern wohnte. Die neue Religion blieb aber ohne nachhaltigen Einfluss auf die Menschen in den Dörfern<sup>92</sup>.

In Ost-Afrika, im heutigen Sudan, war die Entwicklung anders als in West-Afrika. Dorthin gelangten die Einflüsse vor allem aus Ägypten<sup>93</sup>. Hier bedeutete Islamisierung gleichzeitig auch Arabisierung. Das Arabische verdrängte meistens die lokalen Sprachen. Auch in Ost-Afrika entwickelte sich der Islam in Verbindung mit dem Handel.

<sup>91</sup> Vgl. Booth, Islam in Africa, 299f

<sup>92</sup> Vgl. Booth, Islam in Africa, 301

Als Ergebnis dieser ersten Phase kann man feststellen, dass es einzelne Muslime und muslimische Städte gab, aber, von wenigen Ausnahmen abgesehen, keine muslimischen Völker.

Die 2. Phase des Islam in Schwarz-Afrika begann im 18. Jh.. Sie ist charakterisiert durch den Übergang von einer Klassenreligion zu einer Religion ganzer Völker. In Ost-Afrika erstarkte der Islam vor allem durch neue Zuwanderer aus Arabien. Die Suche nach Elfenbein und Sklaven führte seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts zu einer stärkeren Durchdringung des Binnenlandes durch die Muslime von der Ostküste aus (vgl. unten S. 321f). Dadurch wurden die Räume um den Tanganyika-See, den Nyasa-See, den Viktoria-See bis in den Kongo (Zaire) erreicht. Die Verschiebungen der Menschen durch den Sklavenhandel erzeugten Situationen, die eine über die Stammeszugehörigkeiten hinausgehende Identität erforderten, die der Islam ermöglichte<sup>94</sup>. So wurde in Ost-Afrika der Islam mehr durch individuelle Konversionen verbreitet als das in West-Afrika geschah<sup>95</sup>.

Die Begegnung mit dem europäischen Einfluss kann man als einen wichtigen Faktor der 2. Phase der Geschichte des Islam in Schwarz-Afrika verstehen. Der europäische Einfluss wirkte beim Niedergang der traditionellen Gesellschaften mit, und er brachte viele Afrikaner dazu, im Islam Zuspruch zu suchen. Dadurch wurde auch ein Umfeld geschaffen, das das Wachstum des Islam förderte<sup>96</sup>.

Es gab eine starke Feindschaft der Europäer gegen den Islam. Das Erbe von jahrhundertelangen Konflikten in der Mittelmeerregion bewirkte, dass der Islam als eine Bedrohung gesehen wurde, die eingedämmt werden musste. Es gab nur wenig Hoffnung, dass Muslime sich zum Christentum bekehren würden. Viele Europäer hatten deshalb das Ziel, der weiteren Ausbreitung des Islam vorzubeugen, indem sie die Ausbreitung des Christentums förderten. Neben religiösen Motiven gab es zweifellos auch die Überzeugung, dass der europäische politische und ökonomische Einfluss unter afrikanischen Christen größer wäre als unter afrikanischen Muslimen. Natürlich waren die religiösen und die anderen Gründe in den Köpfen der meisten Kolonisatoren nicht genau getrennt; sie konnten kaum zwischen Christentum und europäischer Kultur unterscheiden. In dieser Haltung standen sie den orthodoxen Muslimen nahe, für die der Islam ebenfalls nicht nur eine Religion ist, sondern eine gesamte Kultur. Der Konflikt entzündete sich nicht nur zwischen zwei Religionen, sondern zwischen zwei Kulturen. Jede von ihnen glaubte von sich, die überlegene zu sein<sup>97</sup>.

---

<sup>93</sup> Vgl. Booth, *Islam in Africa*, 303

<sup>94</sup> Vgl. Booth, *Islam in Africa*, 317

<sup>95</sup> Vgl. Booth, *Islam in Africa*, 317

<sup>96</sup> Vgl. Booth, *Islam in Africa*, 318; vgl. Thiel, *Christliche Kunst in Afrika*, 21

<sup>97</sup> Vgl. Booth, *Islam in Africa*, 319



Der Islam profitierte ebenfalls von den zunehmenden Städten, den immer weiter ausgebauten Verkehrsverbindungen und dem Handel. Der Islam bot positive Möglichkeiten für die Menschen an, die in diesen Situationen ihre traditionellen Wurzeln verloren hatten. Die Brüche in den Lebenssituationen, die Bewegungsmöglichkeiten und besonders das Wachstum der urbanen Zentren schafften eine große Zahl von Menschen, die eine neue Basis für ihre soziale Integration brauchten. Der Islam, universal und gleichzeitig verwurzelt in Schwarz-Afrika, lebendig in vielen Gegenden, zog solche Personen in seine Nähe. Waren es früher Könige und Kaufleute gewesen, kam der Islam nun einer größeren Gruppe von Menschen entgegen, deren Interessen und Bedürfnisse über den engen lokalen Horizont hinausgingen<sup>98</sup>. In Nigeria kam er dem Ziel, von einer Klassenreligion zu einer das ganze Volk umfassenden Religion zu gelangen, unter der Kolonialherrschaft wesentlich näher<sup>99</sup>.

Die Belgier im Kongo waren von allen Kolonialregierungen am feindlichsten dem Islam gegenüber eingestellt. Sie fürchteten um ihre zivilisatorische und christliche Mission. Hier konnte sich der Islam nicht wesentlich ausbreiten. Der Kongo ist vielleicht das einzige Land in Schwarz-Afrika, in dem der Islam erfolgreich durch die Kolonialregierung gebremst wurde<sup>100</sup>.

Seit der Unabhängigkeit waren die Differenzen in Nigeria, im Tschad und im Sudan zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen der Grund für viele Streitigkeiten. Die Grundprobleme waren nicht nur religiös, sondern mehr ethnisch und ökonomisch, aber die Religion spielte hierbei auch eine wichtige Rolle. Im Sudan glaubten die arabisch sprechenden Muslime im Norden des Landes (zwei Drittel der Gesamtbevölkerung), dass die nationale Einheit in Gefahr sei<sup>101</sup>.

Zusammenfassung der 2. Phase: Der Islam entwickelte sich zu einer Religion und Lebensweise für eine größere Gruppe in einigen Bevölkerungen Schwarz-Afrikas. Die Umwälzungen in den Gesellschaften durch die Endphase des Sklavenhandels, durch den Kolonialismus, durch die Verstädterung, durch die Auflösung zahlreicher traditioneller Gemeinschaften und durch die dadurch entfachte neue Identitätssuche machten den Islam für viele Menschen attraktiv.

Einige Zahlen über die heutige Verbreitung des Islam in Schwarz-Afrika<sup>102</sup>  
(auf der folgenden Seite)

Es ist deutlich zu erkennen, dass es eine starke Verbreitung des Islam in Ost-Afrika etwa bis Tanzania gibt, in West-Afrika etwa bis Kamerun bzw. zwischen dem Südrand der Sahara und dem Äquator.

---

<sup>98</sup> Vgl. Booth, Islam in Africa, 319

<sup>99</sup> Vgl. Booth, Islam in Africa, 323

<sup>100</sup> Vgl. Booth, Islam in Africa, 325

<sup>101</sup> Vgl. Booth, Islam in Africa, 326

<sup>102</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 21; Thiel zitiert den „Fischer-Almanach“ von 1983

Land	Anteil der Muslime an der Gesamtbevölkerung	Land	Anteil der Muslime an der Gesamtbevölkerung
Somalia	ca. 99 %	Burkina Faso	ca. 27-40 %
Niger	ca. 85 %	Kamerun	ca. 25-30 %
Mali	ca. 75 %	Elfenbeinküste	ca. 23 %
Guinea	ca. 62 %	Ghana	ca. 12-15 %
Tschad	ca. 55-60 %	Togo	ca. 10-12 %
Sudan	ca. 50-60 %	Kenia	ca. 4-6 %
Nigeria	ca. 50 %	Kongo (Zaire)	ca. 0,4 %

Man könnte fragen, ob jetzt eine neue, dritte Phase des Islam in Schwarz-Afrika begonnen hat. Wenn ja, dann ist sie wohl mit der Säkularisation verbunden. Der Islam wird zu einem persönlichen, individuellen Glauben; er ist nicht mehr für alle Mitglieder ein umfassender, gemeinsamer Lebensstil. Man ist persönlich fromm und pilgert nach Mekka, aber man löst sich z. B. von politischen Bindungen<sup>103</sup>. Einen höheren Grad an Säkularisation findet man in der kleinen, aber wachsenden Gruppe der jüngeren und gut ausgebildeten Muslime. Der Islam stiftet ihnen zwar Identität, wird aber nicht unbedingt als verpflichtender Lebensstil angenommen. Es scheint jedenfalls, dass es eine andere Art des Islam als in den zwei ersten Phasen geben wird<sup>104</sup>.

„Insgesamt gesehen, hat sich der Islam in Afrika nicht wie häufig das Christentum mit aller Macht gegen das traditionelle Leben gestellt. Er ist eher in dieses Leben eingedrungen und hat es schrittweise von innen her verändert. [...] Die Bewegung von der (afrikanischen) Tradition zum rechtgläubigen Islam vollzog sich in einer Reihe von kleinen Änderungen. [...] Keine von ihnen verursachte substantielle Brüche in persönlichen oder gemeinschaftlichen Gewohnheiten. Aber das Endergebnis kann radikal anders sein als der Ausgangspunkt. Auch der orthodoxe Islam ist noch ‘afrikanisch’, weil er in Afrika erwachsen geworden ist und daher eher einen afrikanischen als einen fremden Geschmack hat.“<sup>105</sup>

<sup>103</sup> Vgl. Booth, Islam in Africa, 326

<sup>104</sup> Vgl. Booth, Islam in Africa, 327

<sup>105</sup> Booth, Islam in Africa, 338

## **10. 2. Darstellung des Islam Schwarz-Afrikas in den Religionsbüchern**

**Religionsbuch für die Hauptschule 9** (1982, S. 60)

**Botschaft des Glaubens** (1979, S.47)

*In einer Übersicht über die Weltreligionen wird über den Islam nur geschrieben, dass er „aus seinem arabischen Ursprungsgebiet hinübergegriffen (hat) nach Asien und Afrika“. Von Schwarz-Afrika oder wie weit er nach Schwarz-Afrika vorgedrungen ist, wird nichts erwähnt.*

*Im zweiten Buch ist der Islam in Nord-Afrika „beheimatet“ und treibt Mission in Afrika. Das müsste besser „Schwarz-Afrika“ oder „Subsahara-Afrika“ heißen.*

**Zielfelder 5/6** (1975, S. 11)

**Grundlagen 5/6** (1991, S. 33)

**Zeit der Freude** (1987, S. 231)

**Wege der Freiheit 6** (1989, S. 117)

**König, Reli 7** (1999, S. 45)

**Mitten unter euch 7/8** (1995, S. 169)

**Zeichen der Hoffnung 9/10** (1991, S. 22)

**Wege der Freiheit 8** (1986, S. 110)

**Religion in der Hauptschule 9** (1984, S. 69)

**Religion für die Hauptschule 9** (1982, S. 59)

**Religion am Gymnasium 9** (1986, S. 23)

**Mitten unter euch 9/10. Unterrichtshilfen** (1988, S. 152)

*Diese Bücher zeigen jeweils einen mehr oder weniger großen Ausschnitt aus der Weltkarte der Religionen und darin auch die Verbreitung des Islam.*

*Diese Religionskarten zeigen die Verbreitung des Islam in etwa so, dass sie mit den oben genannten Zahlen (S. 309) übereinstimmen. Länder, in denen die übergroße Mehrheit der Menschen islamischen Glaubens ist, sind einfarbig gekennzeichnet; Länder bzw. Landesteile mit starken islamischen Minderheiten sind gestreift gezeichnet.*

**Zielfelder 5/6** (1975, S. 11)

**Zielfelder 5/6** (1982, S. 15)

*Hier wird ein Kartenausschnitt von Vorderasien und Nord-Afrika gezeigt, in dem die Ausbreitung des Islam bis 750 dargestellt ist, als der Islam in Marokko den Atlantik erreicht hatte (vgl. die Karte S. 306).*

**Zeit der Freude** (1980, S. 218)

**Zeit der Freude** (Ausgabe B 1981, S. 203)

**Zeichen der Hoffnung 9/10** (1991, S. 22)

**Halbfas, Religionsbuch 9/10** (1991, S. 243)

Diese Kartenausschnitte zeigen zu wenig über die Ausbreitung des Islam in Schwarz-Afrika. In den drei ersten Büchern fehlen eigentlich alle Gebiete in West-Afrika südlich der Sahara, z. B. Burkina Faso, Süd-Mali, Süd-Tschad, Nigeria. Im Halbfas-Buch sind die Länder mit starken muslimischen Anteilen nicht angezeigt.

**Fundgrube** (1983, S. 303)

Auf dieser Seite steht eine Liste mit den Ländern, in denen der Islam mehr oder weniger stark verbreitet ist. Aus Schwarz-Afrika sind zwei Beispiele aufgeführt:

Sudan: 10 Mio. Moslems - 55 % der Bevölkerung.

Nigeria: 38 Mio. Moslems - 50 % der Bevölkerung.

Es ist unklar, auf welches Jahr hier Bezug genommen wird, denn heute (2000) hat Nigeria weit über 76 Mill. Einwohner.

**Mitten unter euch 9/10, Unterrichtshilfen** (1988, S. 152)

Auf dieser kleinen Weltkarte werden die Zahlen der Anhänger der Weltreligionen durch Säulendiagramme dargestellt. Für traditionell gläubige Afrikaner wird die falsche Bezeichnung „Animisten“ (vgl. S. 224, 227), und für die Muslime wird die Bezeichnung „Mohammedaner“ gebraucht<sup>106</sup>.

**Zeit der Freude** (2000, S. 263)

Im Kontext mit dem Thema „Islam“ wird über eine Pilgerfahrt nach Mekka berichtet. Dazu gehört ein Foto, auf dem Pilger „auf dem Hügel der Gnade in der Ebene Arafat“ sitzen oder stehen. Diese Pilger scheinen Schwarz-Afrikaner zu sein.

Das Foto deutet also an, dass Schwarz-Afrikaner Muslime sein können und wie die anderen Muslime auch ihre religiösen Pflichten erfüllen.

### **10. 3. Inhaltliches Ergebnis und religionsdidaktische Einschätzung der Religionsbuchbeiträge zum Thema „Islam in Schwarz-Afrika“**

Insgesamt kann man sagen, dass der Islam in Schwarz-Afrika kein eigenständiges Thema in den Religionsbüchern ist. Die weithin unterschiedlichen Methoden der Missionierung von Muslimen und Christen, die unterschiedliche Durchdringung der afrikanischen Gesellschaften durch den

<sup>106</sup> Auch in Baur u. a., *Ich bin da. Religionsbuch 2*, S. 42, wird der Ausdruck „mohammedanisch“ in der Verbindung „Mohammedanisches Gebet“ zweimal gebraucht.

*Islam bzw. das Christentum, die unterschiedlichen Anforderungen an die Konvertiten und die andersartigen Inkulturationen werden nirgends thematisiert. Die Möglichkeit darzustellen, wie in der Vergangenheit und in der Gegenwart auf diesem Kontinent zwei Weltreligionen, Christentum und Islam, um die Menschen rangen bzw. ringen, deren traditionelle afrikanische Religion vermutlich keine langfristigen Überlebenschancen hat, wird in keinem Religionsbuch wahrgenommen. Man könnte erwarten, dass gezeigt wird, wie der Islam um politischen Einfluss in einigen afrikanischen Ländern kämpft, um z. B. die Sharia als umfassende Gesetzgebung einzuführen (Nigeria, Sudan, Somalia). Es wird nicht gezeigt, wie den suchenden Afrikanern in ihren tiefgehenden Umbruchsituationen und durch die Moderne teilweise (z. B. durch die Verstädterung und den häufigen Zerfall des dörflichen Zusammenhaltes<sup>107</sup>) unbrauchbar gewordenen Traditionen von verschiedenen Seiten neue Antworten und Identitätsmöglichkeiten angeboten werden.*

*Diese inhaltliche Dürftigkeit kann z. T. damit begründet werden, dass das Thema „Islam“ in allen Religionsbuch-Reihen ziemlich ausführlich dargestellt wird. Trotzdem kann es meines Erachtens sinnvoll sein, das Besondere der afrikanischen Situation mit drei wichtigen und weit verbreiteten Religionen darzustellen. Es könnte z. B. die Lebensgeschichte eines Jugendlichen aus einer Familie mit verschiedenen religiösen Mitgliedern oder aus einem religiös und kulturell entzweiten Dorf oder eines Jugendlichen, der aus einem traditionell intakten Dorf in die Großstadt zieht und seinen geistig-religiösen Weg sucht, angeboten werden. (Es wäre auch denkbar, in so einer Geschichte das Problem der verschiedenen christlichen Konfessionen sowie der zahllosen afrikanischen Sekten zu thematisieren.)*

*So ein Text müsste selbstverständlich auch die Motivation enthalten, über das eigene religiöse Suchen (oder Nicht-Suchen) und die eigenen damit zusammenhängenden Entscheidungen des Schülers/der Schülerin nachzudenken, sonst wäre dieses Thema für die allermeisten Jugendlichen sicherlich belanglos.*

---

<sup>107</sup> Mündliche Information von J. Obilom

#### **4. KAPITEL:        SCHWARZ-AFRIKA UND DIE AFRIKANISCHE KIRCHE IN VERGANGENHEIT UND GEGENWART ALS BEISPIEL FÜR EINEN FREMDBESTIMMTEN KONTINENT**

### **1. Zur Geschichte Schwarz-Afrikas**

#### **1. 1. Die Sklaverei in Schwarz-Afrika**

Die Sklaverei in Afrika ist meines Erachtens in (kirchen-)historischer, politischer, wirtschaftlicher, didaktischer und theologischer Sicht ein so wichtiges Thema, dass es hier umfassender dargestellt werden soll, als es die Religionsbücher auf den ersten Blick als notwendig erscheinen lassen. Die relativ ausführliche Darbietung soll die späteren Aussagen über eine didaktisch angemessene Elementarisierung dieses Problemfeldes bzw. die notwendige Aufnahme in die Religionsbücher begründen helfen. Diese Ausführungen mögen auch andeuten, welche Informationen ein Kommentar oder Lehrerhandbuch dem Religionslehrer/der Religionslehrerin anbieten könnte oder sollte.

##### **1. 1. 1. Vorläufer in Südeuropa und Schwarz-Afrika**

Überall, auch in Afrika, war die Sklaverei ein Zeichen einer bestimmten Entwicklungsstufe<sup>1</sup>. Bereits vor den Entdeckungen und Eroberungen durch die Europäer gab es auch in Schwarz-Afrika Sklavenhaltergesellschaften, die andere Menschen als Sklaven/innen arbeiten ließen, kauften und verkauften und der Überzeugung waren, ihre Gesellschaft und Wirtschaft könnten nicht ohne die Sklaverei existieren. Schon seit dem 14. Jahrh. gab es auch einen Handel mit afrikanischen Sklaven/innen in Südeuropa<sup>2</sup>.

##### **1. 1. 2. Pseudo-religiöse Begründungen**

Das christliche Europa legte sich eine pseudoreligiöse Rechtfertigung der Sklaverei zurecht. *Ein* Argument bestand darin, dass die Schwarzen die Nachkommen Hams (Chams) seien, die unter dem Fluch Gottes stünden (Gen 9,25-27). Ein zweites Argument lautete, dass das NT nicht direkt und ausdrücklich die Sklaverei verbietet. (Der Islam lässt sie unter bestimmten Bedingungen, z. B. bei Kriegsgefangenen, zu<sup>3</sup>.) Drittens wurde die Sklaverei z. T. bis ins 19. Jh. hinein auch von deutschen Philosophen mit Aussagen von Aristoteles begründet, nach denen einige Menschen zur Sklaverei von Natur aus bestimmt seien, andere Menschen zur Herrschaft<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 217

<sup>2</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 172

<sup>3</sup> Vgl. Salem, Islam und Völkerrecht, 133-135

<sup>4</sup> Vgl. Moritzen, Lexikon zur Weltmission 448; vgl. Noggeler, Menschenrechte in der Geschichte der Mission, 3

Auch die Idee der Kreuzzüge wurde fortgesetzt; ebenso die Suche nach einem legendären Priesterkönig Johannes, der in Äthiopien vermutet wurde und mit dessen Hilfe man den Islam besiegen könnte<sup>5</sup>. Weiterhin war die Ausbreitung des Christentums in Afrika ein Ziel, das freilich zu Beginn des Kolonialismus nur für Forscher und Eroberer wichtig war, nicht für die späteren Sklavenjäger<sup>6</sup>.

1452 hatte Papst Nikolaus V. an König Alfonso von Portugal (1438-1481) die Vollmacht zur Sklaverei vergeben: „Wir erteilen dir kraft unseres apostolischen Amtes die freie und unbeschränkte Vollmacht, die Sarazenen und Heiden und andere Ungläubige und Feinde Christi [...] in ewige Sklaverei zu versetzen.“<sup>7</sup> 1462 jedoch verurteilte Papst Pius II. den westafrikanischen Sklavenhandel<sup>8</sup>.

### 1. 1. 3. Situation in Afrika

Aber Schwarz-Afrika musste zum Sklavenhandel „bereit“ sein. Besonders die Ostküste Afrikas war sehr stark arabisch geprägt. Dort gab es vor dem Eindringen der Europäer Kriegs- und Haussklaven. Ein Großgrundbesitzer konnte 100-200 Sklaven/innen besitzen; so z. B. an der Ostküste, auf Sansibar, im Kongo und ganz besonders im Asante-Reich<sup>9</sup>. Diese Sklaven/innen waren aber eher mit Leibeigenen zu vergleichen. Sie waren an die jeweilige Besitzung und die Familie gebunden. Es gab auch vielfache Befreiungsverfahren.

Bei einigen Volksstämmen Schwarz-Afrikas war die Sklaverei ganz unbekannt, z. B. im Inneren Ostafrikas. Andere Völker verweigerten sich dem Sklavenhandel, z. B. in Guinea<sup>10</sup>.

Ki-Zerbo schreibt, man könne den europäischen Sklavenhandel in West- und in Ostafrika nicht mit dem vorhergehenden ostafrikanischen vergleichen. Man könne deshalb nicht sagen, die Europäer hätten eine afrikanische Praxis insgesamt nur weitergeführt<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Vgl. Mulders, Missionsgeschichte, 194; vgl. Franke, Saeculum Weltgeschichte, 332; vgl. Büttner, Afrika, 147; vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 16

<sup>6</sup> Vgl. Mulders, Missionsgeschichte, 194

<sup>7</sup> Vgl. Loth, Afrika, 69;

<sup>8</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 17

<sup>9</sup> Vgl. Kaese, Sklaverei in Asante, 79

<sup>10</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 173, 182. Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 217, 219; vgl. Krüger/Hintze, Sklaverei in Ostafrika, 107; vgl. Hebenbrock, Sklaverei in Dahomey, 52

<sup>11</sup> Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 219, 232. Und selbst wenn es so gewesen wäre, müsste man von den europäischen Christen anderes erwarten.

#### 1. 1. 4. Die Entdeckungsreisen der Portugiesen

Handel, Entdeckungen und Politik lieferten Begründungen dafür, Afrika zu umfahren, teilweise zu erobern und auszubeuten. Bald trat das Handelsinteresse in den Vordergrund<sup>12</sup>. So entstand ein Knäuel von verschiedenen Begründungen und Interessen. „Christen und Gewürze“ lautete verkürzt in der ersten Phase die Losung<sup>13</sup>.

Die Portugiesen und Spanier eröffneten im 15. Jh. die Kolonialepoche in Afrika. Später schalteten sich England, Frankreich, die Niederlande u. a. in den Kolonialkampf ein<sup>14</sup>. Dabei war der Sklavenhandel kein von vornherein geplantes Unternehmen<sup>15</sup>. Grundlagen und ermöglichende Bedingung der kolonialen Eroberungen und damit auch des europäisch-amerikanischen Sklavenhandels waren die Entdeckungsreisen der Portugiesen und Spanier. Zunächst wegen der Gewürze, die verteuert auf dem Landweg durch die Levante nach Europa kamen und deren Handel durch Türken, Araber und oberitalienische Zwischenhändler gestört bzw. verteuert wurde, suchte man den Weg um Schwarz-Afrika herum nach Fernost, speziell nach Indien<sup>16</sup>. Heinrich der Seefahrer (1394-1460) ließ deshalb die Westküste Afrikas erforschen und betrieb Handel mit Gold, Fellen und teilweise schon mit Sklaven/innen. Ein weiterer Grund war sehr bald die Suche nach Gold und anderen Edelmetallen<sup>17</sup>. Denn wegen der verteuerten Waren aus Asien herrschte auch ein großer Bedarf an Gold. Durch Verträge mit dem König des Kongo sicherten sich Portugal und andere Länder ein Monopole auf diese Güter und auf eine bestimmte Anzahl von Sklaven/innen<sup>18</sup>. 1481 errichteten die Portugiesen an der „Goldküste“ das Fort Saint Georges de la Mina, das heutige Elmina im Süden Ghanas. Wie der Name andeutet, suchte man also zuerst Edelmetalle, vor allem Gold. Um 1700 wurden jedoch die Sklaven/innen das wertvollste Exportgut und lösten dabei das Gold ab<sup>19</sup>. Deshalb wurde aus der Festung von Elmina eine der vielen berüchtigten Sklavenburgen. Ein weiterer Grund für die kolonialen Eroberungen war das Bestreben des portugiesischen Adels, seinen Landbesitz überseeisch zu vergrößern<sup>20</sup>.

Die ostafrikanische Küste war für den Weg nach Indien zunächst nur Zwischenstation<sup>21</sup>. Die Portugiesen unterwarfen sich auch hier etliche Länder und machten sie abhängig durch Tributzahlungen in Gold, Elfenbein und später auch Sklaven/innen<sup>22</sup>.

<sup>12</sup> Vgl. Mulders, Missionsgeschichte, 194. Vgl. Büttner, Afrika, 146

<sup>13</sup> Vgl. Franke, Saeculum Weltgeschichte, 332. Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 214

<sup>14</sup> Vgl. Büttner, Afrika, 142, 165

<sup>15</sup> Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 214

<sup>16</sup> Vgl. Franke, Saeculum Weltgeschichte, 332. Vgl. Mulders, Missionsgeschichte, 193; vgl. Büttner, Afrika, 146

<sup>17</sup> Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 215, 217

<sup>18</sup> Vgl. Franke, Saeculum Weltgeschichte, 333

<sup>19</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 175

<sup>20</sup> Vgl. Büttner, Afrika, 144

<sup>21</sup> Vgl. Büttner, Afrika, 142

<sup>22</sup> Vgl. Franke, Saeculum Weltgeschichte, 333; vgl. Krüger/Hintze, Sklaverei in Ostafrika, 110



### 1. 1. 5. Der überseeische Sklavenhandel

Der Anfang des überseeischen Sklavenhandels war 1441, als der Portugiese Antonio Goncalves aus Afrika einen Mann und eine Frau entführte<sup>23</sup>. 1442 brachte Goncalves 10 Schwarze nach Lissabon<sup>24</sup>. 1444 brachte ein Portugiese namens Lanzarote 263 schwarze Menschen als Sklaven/innen aus Lagos mit nach Portugal und verkaufte sie<sup>25</sup>. Andere machten es ihm nach. Man wollte zunächst beweisen, dass man im Land der Schwarzen gewesen war, und zeigen, wie schwarze Menschen aussehen. Außerdem merkte man bald, dass man damit viel Geld verdienen konnte. Um 1506 wurden jährlich ca. 2000 schwarze Sklaven/innen von den Portugiesen verschleppt und in Spanien und Portugal verkauft<sup>26</sup>.

Es gehörte dann zu einem vornehmen Lebensstil, schwarze Diener zu haben. Um 1550 waren 10% der Einwohner von Lissabon afrikanische Sklaven/innen. Die Behandlung war aber noch partiell vergleichbar mit dem afrikanischen System der Haussklaverei bzw. der Leibeigenschaft<sup>27</sup>.

Eine neue Dimension wurde erreicht, als im spanisch beherrschten Amerika Arbeiter gebraucht wurden. Die Inka- und Aztekenreiche waren zerstört worden. Die anderen Völker wurden zur Arbeit in den Küstenebenen gezwungen. Sie konnten das dort herrschende Klima und die schwere Arbeit aber nicht aushalten und starben in sehr großer Zahl. Irgend jemand kam auf die Idee, sie durch widerstandsfähigere Afrikaner/innen aus den tropischen Regionen zu ersetzen. Las Casas (1474-1566), der sich für die mittelamerikanischen Indios beim König in Spanien einsetzte, akzeptierte dieses Vorhaben als das kleinere Übel<sup>28</sup>. Er versprach sich von den Afrikanern die Schonung der indianischen Sklaven/innen. Er hat später seinen Vorschlag als schwere Schuld empfunden<sup>29</sup>. Las Casas ging auch als Propagandist der afrikanisch-amerikanischen Sklaverei in die Geschichte ein, obwohl er ein Gegner der Sklaverei war.

Eine grausame Idee war geboren. Auf der einen Seite des Ozeans herrschte ein riesiger Arbeitskräftebedarf, auf der anderen Seite schien ein immenses Arbeitskräfteangebot zu bestehen.

1517 erteilte Karl V. einem Flamen das Privileg, Sklaven aus Schwarz-Afrika nach Amerika zu „importieren“<sup>30</sup>.

Die Portugiesen begannen 1532 mit dem Export von afrikanischen Sklaven/innen nach Amerika, der im 17. und 18. Jh. seinen Höhepunkt erreichte<sup>31</sup>. Die europäischen Staaten nahmen

<sup>23</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 172

<sup>24</sup> Vgl. Loth, Afrika, 23

<sup>25</sup> Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 219

<sup>26</sup> Vgl. Loth, Afrika, 46

<sup>27</sup> Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 219

<sup>28</sup> Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 219

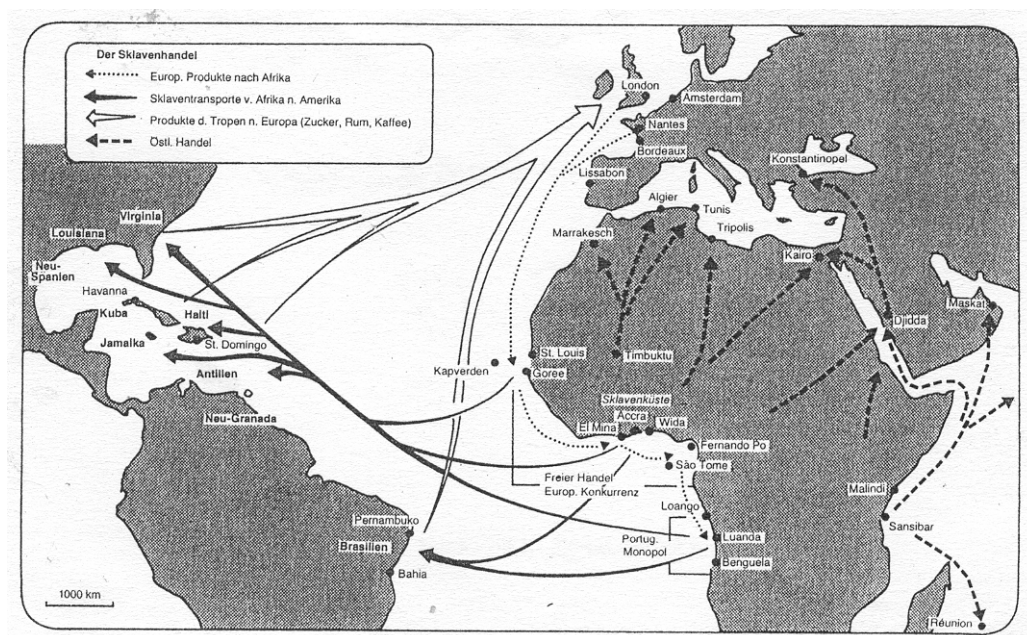
<sup>29</sup> Vgl. Loth, Afrika, 74f

<sup>30</sup> Vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 18

<sup>31</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 176

angesichts der Aussichten des lukrativen Sklavengeschäftes keine Rücksicht auf die Aufteilung der Interessenszonen zwischen Spanien und Portugal durch Papst Nikolaus V. 1454. Dadurch war Amerika den Spaniern und Afrika den Portugiesen zugeteilt worden<sup>32</sup>. Holländer, Franzosen und dann vor allem die Engländer beherrschten seit 1562 den Sklavenhandel. Sogar Schweden, Dänen, Kurländer, Nordamerikaner<sup>33</sup> und Preußen traten hier auf. Am besten gelang es den Engländern, die riesigen Gewinne aus dem Sklavenhandel für die industrielle Entwicklung des eigenen Landes einzusammeln<sup>34</sup>.

Die meisten Sklaven/innen kamen aus Senegambia, Oberguinea, Kongo, Angola, Goldküste, Dahomey (heute Benin), Biafra, Mosambik, d. h. vom heutigen Mauretanien bis Angola<sup>35</sup>. Die für Amerika bestimmten Sklaven/innen sollten zwischen 15 und 40 Jahren alt sein, zu zwei



**Karte über die Herkunft der meisten afrikanischen Sklaven**  
aus: Ki-Zerbo, Die Geschichte Schwarz-Afrikas, S. 218

Dritteln männlich, zwischen 12 und 23 % Kindersklaven<sup>36</sup>. Afrikanische Gesellschaften bevorzugten Sklavinnen, was sich gut ergänzte<sup>37</sup>.

Sie wurden in erster Linie auf die Plantagen und in die Bergwerke der Neuen Welt, u. a. nach Brasilien, Kuba, in das britische Jamaika, das französische Santo Domingo (Haiti), ins

<sup>32</sup> Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 220

<sup>33</sup> Vgl. Loth, Afrika, 90

<sup>34</sup> Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 220. Vgl. Büttner, Afrika, 168

<sup>35</sup> Vgl. Büttner, Afrika, 162, 169; vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 224; vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 178

<sup>36</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 179

<sup>37</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 178

nördliche Südamerika und ins südliche Nordamerika, geschickt<sup>38</sup>. Sie kamen bsd. nach Brasilien und in die Karibik, weniger als 5 % nach Nordamerika<sup>39</sup>.

Das Geschäft besorgten vor allem private Handelsgesellschaften, die von Kaufleuten betrieben wurden; aber auch der Adel beteiligte sich. Es entwickelte sich ein Dreieckshandel zwischen den Kontinenten. Aus Schwarz-Afrika wurden Felle, Gummi, Gold, Elfenbein und vor allem Sklaven/innen nach Amerika gebracht. Von Amerika nach Europa kamen z. B. Zucker, Baumwolle, Rum und Kaffee. Aus Europa wurden Eisen, Waffen, Alkohol, Glasschmuck, Tücher sowie europäische, oft minderwertige Kleidung nach Schwarz-Afrika exportiert<sup>40</sup>.

### 1. 1. 6. Wie kamen Afrikaner/innen in die Sklaverei?

Viele waren Kriegsgefangene. Andere wurden auf Sklavenraubzügen von fremden, berittenen Räubern oder durch den eigenen Stammes-Chef, der seinerseits häufig durch die weißen Händler korrumpiert, belogen und bedroht wurde, gefangen genommen<sup>41</sup>. Die Europäer wagten sich normalerweise nicht ins Landesinnere. Afrikanische Helfer besorgten die unmenschliche Arbeit des Menschenraubes. Mit modernen, aus Europa importierten Waffen ausgerüstet, waren sie den Dorfbewohnern überlegen. Diese Menschenfänger drangen immer weiter ins Landesinnere vor, überfielen die Dörfer und nahmen die Menschen gefangen. Auch durch Gerichtsverfahren (vor allem unter dem Vorwand des Ehebruchs; auch viele andere Delikte wurden mit der Sklaverei bestraft), durch nicht rückzahlbare Schulden (Schuld knechtschaft) oder durch die Beschuldigung der Zauberei konnte man in die Sklaverei geraten. Ebenso waren Witwen, Waisen, geistig Behinderte in Gefahr, Sklaven/innen zu werden; auch solche, die gegen den Stammes-Chef aufbegehrten<sup>42</sup>. Es wurden auch arglose Küstenbewohner auf die Schiffe gelockt und gefangen genommen<sup>43</sup>.

Rund 30 % der Sklaven/innen im „Besitz“ von Europäern waren schon vorher Sklaven/innen von Afrikanern gewesen und diesen abgekauft worden<sup>44</sup>.

Der Binnenhandel mit Sklaven/innen war meistens ein afrikanisches Monopol<sup>45</sup>. Es gab zahlreiche Afrikaner, die als Zwischenhändler und Helfer fungierten und auch ihr Geschäft machten. Die Stammesaristokratien der Küstenregionen wurden in den Sklavenhandel einbezogen. Sie wurden zu willfährigen Werkzeugen degradiert bzw. ließen sich degradieren. Sie lieferten ihre

<sup>38</sup> Vgl. Büttner, Afrika, 159, 166

<sup>39</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 176f

<sup>40</sup> Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 223f

<sup>41</sup> Badika, mündliche Information

<sup>42</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 189f; vgl. Krüger/Hintze, Sklaverei in Ostafrika, 109

<sup>43</sup> Vgl. Loth, Afrika, 101

<sup>44</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 179

<sup>45</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 180

Stammesangehörigen und Menschen benachbarter Ethnien dem Sklavenhandel aus. In einigen Regionen entstand dadurch eine relativ wohlhabende afrikanische Händlerschicht. Sie tauschte die Sklaven/innen gegen billige europäische Erzeugnisse, oft gegen Waffen, die dann zur eigenen Machtausweitung benutzt wurden. Der Krieg wurde zu einer Dauerbeschäftigung<sup>46</sup>.

„Der Sklavenhändler war ein Raubtier, das von einem Hyänenrudel bedrängt wurde.“<sup>47</sup> Ein zeitgenössischer Franzose schrieb: „Diese Völker (sc. Afrikas) sind durch unsere kriminelle Gefräßigkeit in wilde Tiere verwandelt worden; sie führen nur Krieg untereinander und vernichten sich gegenseitig, um ihre Landsleute an barbarische Herren zu verkaufen [...] Und es sind Menschen, Franzosen, die sich Christen nennen, die solche Schandtaten begehen.“<sup>48</sup>

### 1. 1. 7. Der Weg zur Küste und der weitere Transport

Die Gefangenen wurden teilweise über Hunderte von Kilometern zur Küste getrieben. Es gibt zahlreiche Bilder, wie sie aneinander und auch an ein Y-förmiges Holz gefesselt waren<sup>49</sup>. Nur selten bekamen sie Wasser und Nahrung<sup>50</sup>. In Ostafrika mussten sie häufig gleichzeitig als Träger des zu exportierenden Elfenbeins dienen. Der Weg konnte bis zu 50-60 Tagen dauern und bis zu 2000 km weit sein<sup>51</sup>. Ein großer Teil dieser Menschen starb unterwegs.

Die Sklaven/innen konnten auch mit Kanus zur Küste gebracht werden. Afrikanische Küstenbewohner brachten im Dienste der Sklavenhändler ihre gefesselten Landsleute in ihren kleinen Booten zu den Sklavenschiffen<sup>52</sup>.

An der Küste angekommen, wurden sie in Bretterbuden oder auch in die berühmt-berüchtigten Sklavenburgen gesperrt. Sie wurden gefüttert und für den Verkauf vorbereitet<sup>53</sup>. Die Behandlung in diesen Sklavenlagern war grausam. Die Familien wurden getrennt; kleine Kinder wurden den Müttern weggenommen, oft getötet<sup>54</sup>. Den Endverkauf der Sklaven/innen an der Küste organisierten afrikanische Zwischenhändler<sup>55</sup>.

Vor dem Transport in die ‘Neue Welt’ wurden die „Untauglichen“ ausgesondert. Den Gesunden und Brauchbaren wurde auf der Brust oder auf einem anderen Körperteil mit einem glühenden Eisen ein Zeichen der jeweiligen Handelsgesellschaft eingebrannt. Die Sklaven/innen wurden wie Vieh oder wie Holz behandelt und versteigert.

<sup>46</sup> Vgl. Büttner, Afrika, 174; vgl. Hebenbrock, Sklaverei in Dahomey, 54

<sup>47</sup> Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 222

<sup>48</sup> Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 231

<sup>49</sup> Vgl. Loth, Afrika, Bild zwischen S. 64-65, 96-97, 288-289

<sup>50</sup> Vgl. Büttner, Afrika, 170, 174

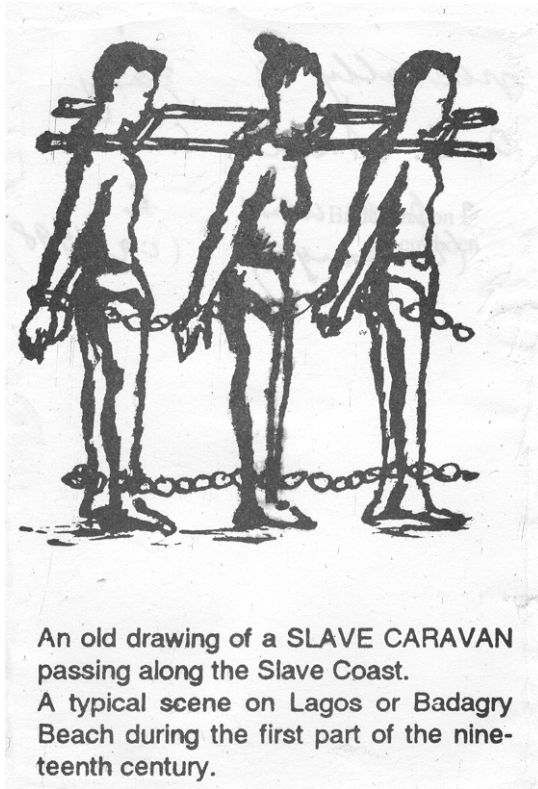
<sup>51</sup> Vgl. Hebenbrock, Sklaverei in Dahomey, 56

<sup>52</sup> Vgl. Loth, Afrika, 100

<sup>53</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 180f

<sup>54</sup> Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 225

<sup>55</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 181



aus: Akala, Knowing about Nigeria, especially Badagry, S. 7

Ein Höhepunkt von Zynismus und Quälerei bestand darin, dass die Sklaven/innen gezwungen werden konnten, zu singen und zu tanzen<sup>58</sup>. Auf der Überfahrt über den Atlantik ging ein Fünftel und mehr der Sklaven/innen zugrunde und wurde ins Meer geworfen<sup>59</sup>. Als im 19. Jh. Brasilien 10 Dollar Zoll pro Sklaven/in erhob, wurden alle kranken Sklaven/innen vor der Landung ins Meer geworfen, weil der Verkauf sich nicht mehr gelohnt hätte<sup>60</sup>.

### 1. 1. 8. Schwache Gegenwehr der Afrikaner

Es gibt Berichte, dass einfache Leute in Afrika Sklaven/innen bei der Flucht halfen<sup>61</sup>. König Alfonzo (Alfonso) von Kongo beschwerte sich 1526 beim portugiesischen König und beschränkte den Sklavenhandel auf Fremde und Strafgefangene<sup>62</sup>.

Es gab Sklavenschiffe mit speziellen Ausrüstungen. Ein Sklavenschiff im 18. Jh. war durchschnittlich 20 m lang, 6 m breit und bot Raum für etwa 300 Sklaven/innen. Ein Sklave hatte etwa 0,4 m<sup>2</sup> Platz<sup>56</sup>. Auf engstem Raum mussten möglichst viele Menschen zusammengepfercht und angekettet werden. Die männlichen Sklaven wurden an Bord gefesselt, d. h. paarweise aneinander geschmiedet<sup>57</sup>. Besonders schlimm waren außer der Enge die sehr schlechte Luft, der Durst, Krankheiten, die Ketten, der Dreck, das Stöhnen der Sterbenden, die Brutalität der Besatzung.

<sup>56</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 184

<sup>57</sup> Vgl. Loth, Afrika, 105

<sup>58</sup> Vgl. Loth, Afrika, 108

<sup>59</sup> Vgl. Loth, Afrika, 102

<sup>60</sup> Vgl. Loth, Afrika, 125

<sup>61</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 182

<sup>62</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 189. Vgl. Büttner, Afrika, 160

Es gab auch Aufstände bzw. Versuche dazu, sowohl bei der „Verladung“ als auch später auf den Schiffen. Bei ca. 20 % der Schiffsreisen kam es zu Meutereien<sup>63</sup>. Viele versuchten beim Verladen und später auf dem Schiff, sich zu töten<sup>64</sup>. Das Risiko von Krankheit, Meuterei, Flucht, Selbstmord war am größten, solange die Sklaven/innen auf dem Schiff auf die Abfahrt warteten. Es wurden auch Sklavenschiffe vor der Küste von Küstenbewohnern überfallen<sup>65</sup>. Unterwegs war es für das Wachpersonal am gefährlichsten während der Essensausgabe an Deck.

Oft versuchten Afrikaner, den Bau der Festungen an der Küste zu verhindern<sup>66</sup>. In Angola gab es ab 1578 zahlreiche Kriege gegen die Sklavenhändler. Ihren Höhepunkt erreichten sie ab 1624 unter der Königin Nzinga (Nzinga) Mbandi Ngola in Angola, das im Bereich des Königreiches Kongo lag<sup>67</sup>. Aber es kam nicht zu einem gemeinsamen Freiheitskampf der Afrikaner/innen. Die afrikanischen Führer waren zu eng mit den europäischen Sklavenhändlern verbunden. Sie verdienten zu viel, um an der Abschaffung der Sklaverei interessiert zu sein. Auch wären die Siegesaussichten gering gewesen, da die Kolonialtruppen waffenmäßig zu sehr überlegen waren<sup>68</sup>.

„Die herrschenden Schichten leisteten nur in Ausnahmefällen dem Einfluss der Sklavenhändler entschlossenen Widerstand.“<sup>69</sup>

### 1. 1. 9. Sklavenhandel in Ost-Afrika

An der Ostküste Afrikas und in Sansibar hatten sich Araber große Plantagen angeschafft, vor allem seitdem der Sultan Said etwa 1840 das Land unter seine Kontrolle gebracht hatte. Der Gewürznelkenbaum und der Kakaobaum waren 1818 eingeführt worden und warfen große Gewinne ab. Die Afrikaner/innen zogen sich aus diesen Gebieten zurück, um nicht in die Leibeigenschaft zu geraten. Dadurch entstand eine starke Nachfrage nach sklavischen Arbeitskräften, vergleichbar mit der Situation in Amerika. Arabische und swahelische Händler drangen ins Innere des Landes vor. Sie hatten zunächst wenig Erfolg, weil die schwarzen Häuptlinge durch ihre Vermittlerdienste verdienen wollten. Es wurden Verträge geschlossen, wie viele Sklaven/innen gefangen und ausgeliefert werden durften.

Die Araber taten jetzt in Ostafrika im Grunde dasselbe wie die europäischen Sklavenjäger im

<sup>63</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 183. Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 226

<sup>64</sup> Vgl. Büttner, Afrika, 171

<sup>65</sup> Vgl. Loth, Afrika, 112

<sup>66</sup> Vgl. Loth, Afrika, 158

<sup>67</sup> Vgl. Loth, Afrika, 160

<sup>68</sup> Vgl. Loth, Afrika, 162

<sup>69</sup> Loth, Afrika, 323

Westen<sup>70</sup>. Die Europäer, z. B. die Franzosen, waren allerdings auch im Osten Afrikas beteiligt. Ein Teil der Sklaven/innen aus Ostafrika gelangte auch in den transatlantischen Sklavenhandel. Sklavenjagd und Sklavenhandel waren gleich grausam in Ost- wie in Westafrika, bei Europäern wie Arabern<sup>71</sup>.

Die Praxis der Sklavenarbeit in Ostafrika war aber dennoch nicht mit der in Amerika vergleichbar. Die Sklaven/innen waren eher wie Hörige der Oberschicht, sie waren nicht völlig rechtlos. Sie wurden z. B. als Träger gehalten, um die Waren für den Export an die Küste zu bringen, vor allem Elfenbein, sowie die Importe ins Innere des Landes. Weiterhin dienten hier die Sklaven/innen als Haussklaven, in den Plantagen und in den Harems<sup>72</sup>. Z. B. gab es in Mogadischu Baumwollmanufakturen mit Sklavinnen als Spinnerinnen und Weberinnen<sup>73</sup>.

### 1. 1. 10. Zahlen

Es gibt zahlreiche Schätzungen, die naturgemäß alle sehr ungenau sind.

Nach Büttner gelangten ca. 20 Mio. Sklaven/innen nach Amerika; für jeden von ihnen wurden in Afrika und auf dem Transport etwa 5 weitere Menschen getötet; das bedeutet insgesamt über 120 Mio. Menschen<sup>74</sup>.

Laut Ki-Zerbo gab es 15 Mio. verkaufte Sklaven/innen, dazu pro Sklave 4 unterwegs Gestorbene, das ergibt ca. 75 Mio., dazu kommt der östliche Sklavenhandel mit ca. 30 Mio. Menschen<sup>75</sup>.

Sarpong schreibt, dass europäische und arabische Sklavenhändler etwa 60 bis 100 Millionen Afrikanerinnen und Afrikaner in die Zwangsarbeit verschleppten. Manchen Transport über das Meer überlebte nur einer von zehn Sklaven/innen.<sup>76</sup>

Loth schreibt von ca. 20 Mio. nach Amerika gebrachten Sklaven/innen in 4 Jahrhunderten, aber von ca. 100 Mio. Opfern<sup>77</sup>.

Die meisten Schätzungen stimmen grob überein: Mindestens 50, wahrscheinlich um 100 Mio. getötete bzw. verschleppte Afrikaner/innen.

Andere Zahlen präsentiert jedoch Iliffe. Verschiedene Faktoren machen ein genaues quantitatives Urteil unmöglich. Da waren einerseits die positiven Folgen des Anbaus neuer amerikanischer Kulturpflanzen wie vor allem Mais, Maniok, Erdnüsse, Kakao<sup>78</sup>, und andererseits gab es

<sup>70</sup> Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 243-246

<sup>71</sup> Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 242-246, 251-153

<sup>72</sup> Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 250

<sup>73</sup> Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 341

<sup>74</sup> Vgl. Büttner, Afrika, 170

<sup>75</sup> Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 229

<sup>76</sup> Vgl. Sarpong, Quellen der Hoffnung für Afrika, 13

<sup>77</sup> Vgl. Loth, Afrika, 15, 319

<sup>78</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 184, 186; vgl. Franke, Saeculum Weltgeschichte, 335

negative Auswirkungen auf die Bevölkerungsentwicklung durch die Einschleppung neuer Krankheiten wie Tuberkulose, Pest, venerische Syphilis, Pocken<sup>79</sup>.

Geschätzte transatlantische Sklavenexporte aus Afrika zwischen 1450 und 1900 nach Iliffe<sup>80</sup>:

1550 - 1600	367.000
1601 - 1700	1.868.000
1701 - 1800	6.133.000
1801 - 1900	<u>3.330.000</u>
	11.698.000

### 1. 1. 11. Folgen

Lässt man das unbegreifliche menschliche Leid einmal außer Betracht, dann hatte der Sklavenhandel auf der einen Seite auch wichtige wirtschaftliche Veränderungen in Schwarz-Afrika zur Folge, z. B. die Zerstörung großer Teile der Bevölkerung; die Entvölkerung großer Gebiete; Bevölkerungswanderungen, deren Probleme bis heute andauern können; ein negatives Ausleseverfahren unter der Bevölkerung; die Besten, Aktivsten wurden verschleppt; die Zerstörung des traditionellen innerafrikanischen Handels und des Handwerks, Krieg und Gewalt unter den Afrikanern, Brutalisierung der Afrikaner/innen. Auf der anderen Seite steht der Aufbau der Industrie in Amerika und in Europa. „Für die stürmische Entwicklung der Wirtschaft und Kultur der sog. zivilisierten Welt [...] zahlte die Mehrheit der Völker, darunter besonders auch die afrikanischen, einen furchtbaren Preis“<sup>81</sup>.

### 1. 1. 12. Das Ende der Sklaverei der europäischen Mächte

Der europäische Sklavenhandel dauerte ca. 400 Jahre. Ein früher Gegner war König Alfonzo I. von Kongo (1507-1543), der Christ geworden war. Er verbot gegen 1540 teilweise den Sklavenhandel in „seinem“ Land (vgl. S. 320), hatte aber keinen Erfolg, weil er von Portugal abhängig war<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 186

<sup>80</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 177

<sup>81</sup> Vgl. Büttner, Afrika, 167; vgl. Michler, Weißbuch Afrika, 82; Ich denke, sie zahlte vergeblich. Ich kann mich nicht der mehrfach geäußerten Meinung anschließen, dass die westlichen Wirtschaften ohne die Sklaven nicht so weit hätten entwickelt werden können. Das kann naturgemäß nicht bewiesen werden. Ich meine aber, es spricht mehr für die Annahme, dass ein Land insgesamt und auch wirtschaftlich-materiell durch freie Menschen und durch die Einhaltung der Menschenrechte besser entwickelt werden kann. Die Arbeitskraft eines kranken, gequälten und dauernd bewachten Sklaven kann, auch rein wirtschaftlich betrachtet, nicht effektiv sein. Vgl. auch Noggeler, Menschenrechte in der Geschichte der Mission, 6. Iliffe hingegen schreibt, dass kaum wirtschaftliche Veränderungen durch den Sklavenhandel ausgelöst wurden. Vgl. Geschichte Afrikas, 195

<sup>82</sup> Vgl. Büttner, Afrika, 160



Seit dem 18. Jh. begann in Europa das Nachdenken über die unmenschliche Sklaverei. Eine führende Kraft der Gegnerschaft gegen die Sklaverei waren die Ideale der Französischen Revolution. Aus dem Christentum waren es in erster Linie die Quäker und die Methodisten<sup>83</sup>.

Die im 19. Jh. sich entwickelnde industrielle Produktionsweise brauchte nicht mehr so viele menschliche Arbeitskräfte. Das Interesse an der Sklavenarbeit wurde geringer, besonders im industriell am weitesten fortgeschrittenen England<sup>84</sup>.

Es wurde auch die Frage gestellt, ob die Sklaverei mit dem Christentum vereinbar sei. Zunächst wurde die Antwort gegeben, dass Afrikaner/innen Sklaven/innen sein könnten, wenn sie „rechtmäßig“ ihre Freiheit verloren hätten<sup>85</sup>.

In der Mitte des 19. Jahrhunderts kam die Sklaverei zum Stillstand. Die Motive waren nicht nur moralischer Art; es ging auch um die Einbindung Afrikas in die Weltwirtschaft. Afrika sollte agrarische Güter und Rohstoffe liefern<sup>86</sup>. Die Kolonien wurden zunehmend wichtiger als Rohstofflieferanten. Landesprodukte bzw. Rohstoffe wurden wichtiger als Sklaven/innen. Die afrikanischen Arbeitskräfte sollten in Schwarz-Afrika ausgebeutet werden<sup>87</sup>. Dort folgten durchweg die Gewinnung von Bodenschätzen und die Errichtung von Plantagen durch „freie“ Arbeitskräfte<sup>88</sup>.

Eine Art Zwischenstadium bildete die Leibeigenschaft. Kriegsgefangene z. B. wurden nicht mehr als Sklaven/innen verkauft, sondern in besonderen Dörfern angesiedelt und waren Leibeigene auf großen Gütern oder standen im Dienst von wohlhabenden Häuptlingen im Küstenbereich<sup>89</sup>.

England verbot 1772 die Sklaverei auf seinem Staatsgebiet; 1806 den Sklavenhandel fremder Kolonien. 1807 beschloss das britische Parlament die Abschaffung des transatlantischen Sklavenhandels ab 1808. Es verbot die Sklaverei insgesamt erst 1832 in seinen Kolonien außer in Afrika, in allen britischen Besitzungen 1833. 1834 wurden alle Sklaven/innen freigelassen<sup>90</sup>. 1789 verbot Dänemark den Sklavenhandel. (Nach Loth 1802)<sup>91</sup>

In den französischen Kolonien wurde 1795 die Sklaverei vorübergehend verboten.

Die USA verboten ab 1808 die Sklaveneinfuhr, ließen aber den inneramerikanischen Sklavenhandel weiterhin zu<sup>92</sup>. Endgültiges Verbot war erst 1863<sup>93</sup>.

<sup>83</sup> Vgl. Franke, Saeculum Weltgeschichte, 334. Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 227

<sup>84</sup> Vgl. Loth, Afrika, 199

<sup>85</sup> Vgl. Loth, Afrika, 200

<sup>86</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 199. Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 228

<sup>87</sup> Vgl. Loth, Afrika, 208-210; vgl. Noggeler, Menschenrechte in der Geschichte der Mission, 7

<sup>88</sup> Vgl. Franke, Saeculum Weltgeschichte, 335

<sup>89</sup> Vgl. Büttner, Afrika, 175

<sup>90</sup> Vgl. Loth, Afrika, 206f

<sup>91</sup> Vgl. Bley, Sklaverei in Afrika, 175; vgl. Loth, Afrika, 206

<sup>92</sup> Vgl. Loth, Afrika, 206

<sup>93</sup> Vgl. Moritzen, Lexikon zur Weltmission 498

Auf dem Wiener Kongress (1814-1815) unterschrieben Portugal, Spanien, England, Frankreich, Österreich, Preußen, Rußland und Schweden eine Deklaration, in der der Sklavenhandel verdammt wurde<sup>94</sup>.

1830 wurde der Sklavenhandel, 1848 die Sklaverei in Frankreich verboten<sup>95</sup>.

1836 wurde sie in Brasilien abgeschafft<sup>96</sup>.

In einem Vertrag zwischen England und Sansibar von 1873 wurde der Sklavenhandel in dieser Region verboten, aber durch Schmuggler noch weitergeführt<sup>97</sup>.

Erst 1886 wurde die Sklaverei in Spanien endgültig aufgehoben<sup>98</sup>.

In Nigeria wurde die Sklaverei 1900, in Tansania 1922 endgültig beendet<sup>99</sup>.

Trotz all dieser Verbote und Abschaffungen war der Höhepunkt der Sklaverei im Inneren Ostafrikas zwischen 1820 - 1860<sup>100</sup>. Nach dem allmählichen Rückgang des Sklavenhandels im Westen übernahm Ostafrika incl. Sansibar die Hauptrolle des internationalen Sklavenhandels; denn die beteiligten Swaheli hatten kein Interesse und sahen keine Notwendigkeit, die Sklaverei abzuschaffen. Sie brauchten Sklaven/innen vor allem für ihre Plantagen, auf denen für den Export produziert wurde<sup>101</sup>.

Britische Schiffe kontrollierten die Westküste und auch den arabisch-muslimischen Sklavenhandel an der Ostküste Afrikas, um ihn zu unterbinden und um Sklaven/innen, die weiterhin nach Amerika gebracht wurden, freizusetzen<sup>102</sup>. Das Verbot der Sklaverei durch England war nicht besonders wirksam, den Nichtbriten konnte England nur vor der Küste die Sklavenschiffe abfangen und die Sklaven/innen befreien. Das geschah bei 1635 Schiffen und ca. 160 000 Sklaven/innen. Dagegen wurden noch im 19. Jahrh. etwa 3 330 000 Sklaven/innen von Westafrika nach Übersee verschleppt, die meisten von brasilianischen und kubanischen Kaufleuten nach Brasilien und Kuba<sup>103</sup>. Auch verlagerte sich jetzt der Sklavenhandel weiter nach Süden bis Angola und Mosambik<sup>104</sup>.

Die Engländer versuchten, freigelassene Sklaven/innen nach Schwarz-Afrika zurückzubringen und an der Westküste neu anzusiedeln. 1791 wurde für die befreiten Sklaven/innen die Sier-

<sup>94</sup> Vgl. Loth, Afrika, 211

<sup>95</sup> Vgl. Bley, Sklaverei in Afrika, 175

<sup>96</sup> Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 228; nach Moritzen, Lexikon zur Weltmission, erst 1873

<sup>97</sup> Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 342

<sup>98</sup> Vgl. Loth, Afrika, 241. Angaben zu Portugal, den Niederlanden, Frankreich u. a. konnte ich nicht finden.

<sup>99</sup> Vgl. Moritzen, Lexikon zur Weltmission 448

<sup>100</sup> Vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 342

<sup>101</sup> Vgl. Füßer, Sklaverei in Buganda, 114, 116, 131

<sup>102</sup> Vgl. Franke, Saeculum Weltgeschichte, 334

<sup>103</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 199; vgl. Hebenbrock, Sklaverei in Dahomey, 50

<sup>104</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 200

ra Leone Company gegründet. 1792 entstand Freetown. 1808 wurde das Gebiet von Sierra Leone britische Kronkolonie<sup>105</sup>.

Aber der Erfolg war begrenzt. Auch hier mischten sich Humanismus und Kolonialinteressen<sup>106</sup>. Völlig unverständlich ist, dass sogar in Sierra Leone Sklaverei und Sklavenhandel unter der britischen Kolonialverwaltung bestehen blieben<sup>107</sup>. Auch die USA wollten in Afrika Fuß fassen und für die freigelassenen bzw. in den Südstaaten entlaufenen Sklaven/innen eine neue Heimstatt errichten. So wurde 1847 Liberia gegründet, dessen Gebiet aber schon seit 1822 mit ehemaligen amerikanischen Sklaven/innen besiedelt worden war<sup>108</sup>.

Loth meint, alle diese Aktionen und Maßnahmen zur Beendigung der Sklaverei seien nur „zum Zwecke kolonialer Ausbeutung“ geschehen<sup>109</sup>.

„Dass die Sklaverei letztlich abgeschafft wurde, hängt leider mit viel mehr wirtschaftlichen Überlegungen zusammen als mit ihrer moralischen Einschätzung. Schließlich kommen Tagelöhner wesentlich billiger als Sklaven/innen.“<sup>110</sup>

### 1. 1. 13. Die Sklaverei ging / geht weiter

Die Sklaverei ist in Schwarz-Afrika nie endgültig abgeschlossen worden. Viele afrikanische Führer widersetzten sich der Abschaffung des Sklavenhandels, weil sie durch die Sklaverei reich und mächtig geworden waren. Sie fürchteten den Übergang vom Sklavenhandel zum Agrexport. Das Asante-Reich z. B. verkaufte weiterhin Sklaven/innen an die Küstenvölker und importierte dafür europäische Waren<sup>111</sup>. Die Asante (Hauptstadt Kumasi) forderten zu Beginn des 19. Jahrh. von den tributpflichtigen Nachbarn der Gonja und Dagomba jährlich 1000 Sklaven/innen<sup>112</sup>. Dahomey exportierte bis zur Mitte des 19. Jh. Sklaven/innen; später Palmöl, das von Sklaven/innen angebaut worden war. Auch andere Länder schickten nicht-verkaufte Sklaven/innen in Plantagen zur Arbeit für Exportprodukte<sup>113</sup>. Die in einigen Ländern (Asante, Dahomey u. a.) üblichen rituellen Menschenopfer bei der Beerdigung hochgestellter Herrscher dienten auch dazu, die Sklaven/innen dadurch in Schach zu halten, dass man für diese Men-

---

<sup>105</sup> Vgl. Loth, Afrika, 217, 219

<sup>106</sup> Vgl. Loth, Afrika, 205

<sup>107</sup> Vgl. Loth, Afrika, 222

<sup>108</sup> Vgl. Loth, Afrika, 223-225. Sehr bedrückend ist die Tatsache, dass ausgerechnet die ehemaligen Sklaven in Liberia die Sklaverei weiter führten. Vgl. Kapuscinski, Afrikanisches Fieber, 238ff

<sup>109</sup> Vgl. Loth, Afrika, 220

<sup>110</sup> Noggeler, Menschenrechte in der Geschichte der Mission, 7

<sup>111</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 200

<sup>112</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 192

<sup>113</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 202; vgl. Hebenbrock, Sklaverei in Dahomey, 60

schenopfer Verbrecher und Sklaven/innen nahm<sup>114</sup>. Auch der Sklavenhandel nach Norden in die Sahara ging weiter<sup>115</sup>.

Mit dem Verbot von Sklavenexporten ging der innerafrikanische Sklavenhandel sogar verstärkt weiter. Die Grenzlinie der Sklaverei zog sich weiter ins Innere Schwarz-Afrikas hinein<sup>116</sup>.

Andererseits bringt Loth Berichte darüber, dass und wie bsd. in den portugiesischen Kolonien auch in Küstennähe und auf der Insel São Tomé sklavenähnliche Zustände in der Form der Zwangsarbeit weiter herrschten. Man konnte zwischen Sklaverei, Sklavenhandel einerseits und Sklavenloskauf, Zwangsarbeit und Arbeiterexporten andererseits kaum unterscheiden<sup>117</sup>. Ein Deutscher berichtete 1906 aus Angola, dass aus dem Inneren des Landes und aus dem Kongo Sklaven/innen in die Küstenregion und nach São Tomé gebracht wurden. Obwohl offiziell losgekaufte Sklaven/innen, arbeiteten sie zwangsweise als Fischer, in Fabriken und vor allem auf Kaffee- und Kakao-Plantagen. Trotz des Verbotes wurden z. B. von 1888-1909 etwa 70 000 Menschen als gefesselte Sklaven/innen nach São Tomé gebracht. Den Verkauf von Zwangsarbeitern gab es von Angola aus nach Südwest-Afrika (Namibia) und in die Minen Südafrikas bis mindestens 1927. Sklavenähnliche Zwangsarbeit herrschte in den portugiesischen Kolonien bis in die 1960er Jahre<sup>118</sup>.

Auch heute, am Ende des 20. Jahrhunderts, soll es zahllose Sklaven/innen und in sklavenähnlichen Verhältnissen gehaltene Menschen geben. Sex-Sklavinnen und Arbeiterinnen aus Mosambik in Südafrika; dunkelhäutige Arbeitssklaven bei den Nomaden Mauretaniens, wo die Sklaverei erst 1980 offiziell abgeschafft wurde; im Sudan, wo negroide Menschen aus dem Süden in den arabisch-muslimischen Norden verschleppt, als Sklaven/innen gehalten oder als solche in die Golfstaaten und anderswohin verkauft werden<sup>119</sup>. Am 27./28. März 1987 wurden in dem Städtchen Diein im Südsudan einige hundert Dinkafrauen und -kinder von arabischen Milizionären in die Sklaverei verschleppt, nachdem mehr als 1000 andere Menschen bei lebendigem Leibe verbrannt worden sind<sup>120</sup>. Auch der Handel mit Frauen aus der „Dritten Welt“ und Osteuropa darf nicht vergessen werden, die in Westeuropa in Bordellen und Nachtclubs festgehalten werden<sup>121</sup>.

<sup>114</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 205; vgl. Hebenbrock, Sklaverei in Dahomey, 47

<sup>115</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 203

<sup>116</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 204

<sup>117</sup> Vgl. Noggeler, Menschenrechte in der Geschichte der Mission, 7

<sup>118</sup> Vgl. Loth, Afrika, 307-318

<sup>119</sup> Vgl. Birnbaum, Die schwarze Sonne Afrikas, 18-28

<sup>120</sup> vgl. Opitz, Das Weltflüchtlingsproblem, 91

<sup>121</sup> Vgl. Hoering, Sklaverei, 45f, 47ff, 55ff, 83ff

Eine Tageszeitung meldete folgendes Ereignis: „1050 Sklaven im Sudan freigekauft. Genf - Eine Menschenrechtsorganisation mit Sitz in der Schweiz hat nach eigenen Angaben im Sudan 1050 Sklaven freigekauft, die meisten von ihnen Kinder. Die Organisation teilte gestern mit, sie habe für jeden Sklaven 50 Dollar bezahlt.“<sup>122</sup>

#### 1. 1. 14. Die katholische Kirche und die Sklaverei in Schwarz-Afrika

Liest man die Literatur über die Sklaverei in Schwarz-Afrika, dann stößt man selten auf Beispiele, wo die katholische Kirche sich zum Wohle der Afrikaner/innen eingemischt hat; meistens war ihr Wirken negativ<sup>123</sup>. Tragen wir zunächst die negativen Beispiele kurz zusammen. Einige wurden im obigen Text bereits erwähnt.

Da war erstens die pseudoreligiöse Begründung aus der heiligen Schrift<sup>124</sup>, anstatt die echte Botschaft der umfassenden Menschenliebe zu verwirklichen. Obwohl die Christen überzeugt waren, dass vor Gott alle Menschen gleich sind, wurden in diesem Fall keine angemessenen rechtlichen Konsequenzen daraus gezogen<sup>125</sup>. Dazu kamen die Kreuzzugsidee und die teilweise gewaltsame Ausbreitung des Christentums<sup>126</sup>. Weiterhin ist die weitgehende Komplizenschaft der Kirche mit der damals weit verbreiteten rassistischen Ansicht, dass die schwarzen Afrikaner Menschen einer wesentlich niederen Stufe seien und dass deshalb ihre Versklavung rechters sei, zu erwähnen. Die Ansichten des Aristoteles schienen wichtiger als die Botschaft Jesu<sup>127</sup>. Sehr unchristlich war die Erlaubnis, die Vollmacht, fast Verpflichtung Papst Nikolaus' V. von 1452 an König Alfonso zur Sklaverei<sup>128</sup>. Entscheidend für die konkrete Durchführung der Sklaverei war wohl auch die weitgehende Duldung der an den Afrikanern begangenen Unmenschlichkeiten durch die europäischen und amerikanischen Christen; denn grundsätzlich wurde die Sklaverei der Afrikaner - anders als die der Indianer - von der Kirche nicht in Frage gestellt<sup>129</sup>, so dass das Mitmachen der Kirche bzw. der missionierenden Orden am Sklavenhandel und an der Ausbeutung der Sklaven/innen in ihren eigenen Unternehmen als normal angesehen werden konnte. „Sogar Missionare schalteten sich in den Sklavenhandel ein“<sup>130</sup>. Um 1600 meinte etwa der Jesuit Luís de Molina, z. B. Kriegsgefangene in einem „gerechten“ Krieg in Afrika dürften als Sklaven gekauft und verkauft werden. Insgesamt dürften Sklavenbesitzer mit ruhigem Gewissen

<sup>122</sup> Ruhr Nachrichten vom 29. 1. 1999

<sup>123</sup> Eine zusammenfassende Darstellung dieses Themenkreises war nicht zu finden.

<sup>124</sup> Vgl. z. B. Moritzen, Lexikon zur Weltmission 498

<sup>125</sup> Vgl. Langhorst, Kirche und Entwicklungsproblematik, 69

<sup>126</sup> Vgl. z. B. Franke, Saeculum Weltgeschichte, 332; vgl. Mulders, Missionsgeschichte, 193f

<sup>127</sup> Vgl. z. B. Moritzen, Lexikon zur Weltmission, 498

<sup>128</sup> Vgl. z. B. Loth, Afrika, 69

<sup>129</sup> Vgl. Langhorst, Kirche und Entwicklungsproblematik, 69

<sup>130</sup> Vgl. z. B. Franke, Saeculum Weltgeschichte, 333; vgl. Noggeler, Menschenrechte in der Geschichte der Mission, 6

ihre Sklaven behalten<sup>131</sup>. So konnten Mission, Eroberung und Geschäft ohne Skrupel vermischt werden<sup>132</sup>. „Mission und Kolonisation halfen sich gegenseitig; jene verschaffte ein gutes Gewissen und erhielt dafür Unterstützung und Schutz.“<sup>133</sup> Es wurde dadurch anscheinend nicht verstanden, dass bei Aufständen gegen den Sklavenhandel auch die Missionare als Beteiligte angegriffen wurden und dass ihre häufigen Misserfolge auch dadurch verursacht sein könnten, dass christliche Europäer Sklaverei betrieben<sup>134</sup>.

Die Anti-Sklaverei-Bewegung hatte zwar christliche Wurzeln, aber wohl nicht katholische, eher anglikanische und methodistische<sup>135</sup>. Die ersten Vorkämpfer waren die Quäker<sup>136</sup>. Viel zu spät entstand die Einsicht einiger katholischer Kirchenführer in die Unmenschlichkeit und Unchristlichkeit der Sklaverei. Zu spät entstanden auch die z. T. heuchlerischen Anklagen an die nicht-europäischen Sklavenhalter<sup>137</sup>.

Ein gemischtes Urteil hat wohl Las Casas verdient. Eine ambivalente Beurteilung ist auch bei den Zwangstaufen, die im spanischen Machtbereich gespendet wurden, angebracht. Neben dem Zwang, der zu einer Erwachsenentaufe nicht gehören darf, wurde aber dennoch den Sklaven/innen gezeigt, dass sie Menschen und nicht Dinge waren. Ein Nachkomme von Sklaven formulierte: „Die Spanier behandelten uns fürchterlich, betrachteten uns jedoch als Menschen, die für das ewige Leben bestimmt sind, und haben uns deshalb getauft. Für die Briten waren wir wie das Vieh.“<sup>138</sup>

Es wird in der Literatur aber auch auf einige positive Taten der katholischen Kirche und Missionare gegenüber der Sklaverei und den Sklaven/innen hingewiesen.

Wie schon erwähnt, verurteilte Papst Paul II. 1462 den westafrikanischen Sklavenhandel. Papst Paul III. schrieb 1537 in einer Bulle gegen die Sklaverei u. a.: „[...] dass die Indianer und alle anderen Völker, die künftig mit den Christen bekannt werden, auch wenn sie den Glauben noch nicht angenommen haben, ihrer Freiheit und ihres Besitzes nicht beraubt werden dürfen. [...] Auch ist es nicht erlaubt, sie in den Sklavenstand zu versetzen.“ Ähnliches schrieb 1639 Papst Urban VIII.<sup>139</sup> Besonders von Ordensmitgliedern wurden Sklaven/innen losgekauft<sup>140</sup>,

<sup>131</sup> Vgl. Langhorst, Kirche und Entwicklungsproblematik, 69f

<sup>132</sup> Vgl. z. B. Mulders, Missionsgeschichte, 194f; vgl. Franke, Saeculum Weltgeschichte, 332; vgl. Aubert, Geschichte der Kirche, 166

<sup>133</sup> Vgl. z. B. Aubert, Geschichte der Kirche, 170; vgl. Gadille, Geschichte des Christentums, 417; vgl. Franke, Saeculum Weltgeschichte, 332

<sup>134</sup> Vgl. z. B. Mulders, Missionsgeschichte, 313, 315; verständnisvoller S. 314, 399

<sup>135</sup> Vgl. z. B. Gadille, Geschichte des Christentums, 998f

<sup>136</sup> Vgl. z. B. Moritzen, Lexikon zur Weltmission 498; vgl. Franke, Saeculum Weltgeschichte, 334; vgl. Loth, Afrika, 201

<sup>137</sup> Vgl. z. B. Loth, Afrika, 242f; vgl. Ki-Zerbo, Geschichte Schwarz-Afrikas, 228

<sup>138</sup> Noggeler, Menschenrechte in der Geschichte der Mission, 5

<sup>139</sup> Vgl. Noggeler, Menschenrechte in der Geschichte der Mission, 5; vgl. Thiel, Christliche Kunst in Afrika, 18.

Diese Bulle scheint wenig Wirkung gehabt zu haben; sie wird auch in der übrigen hier benutzten Literatur nicht erwähnt.

<sup>140</sup> Vgl. z. B. Jedin, Kirchengeschichte, 295

und häufig konnten freigelassene Sklaven/innen sich auf Missionsstationen erholen<sup>141</sup>. Es gab Missionare, die in Ostafrika Galeerensklaven betreuten<sup>142</sup>. Zahlreiche Missionare handelten gegen die Interessen der Kolonialmächte und nahmen Schwierigkeiten bis zu Ausweisungen in Kauf. Unter den Kapuzinern scheinen vor allem die Spanier Gegner des Sklavenhandels gewesen zu sein. Sie wurden deshalb aus westafrikanischen Gebieten ausgewiesen<sup>143</sup>. Missionare wurden ausgewiesen mit der Begründung, sie unterminierten den Gehorsam der Sklaven<sup>144</sup>. Oft aber reichte der Einsatz der Missionare nur zur Schadensbegrenzung<sup>145</sup>.

Papst Pius VII. unterstützte auf dem Wiener Kongress 1815 die Forderung nach Abschaffung der Sklaverei und des Sklavenhandels. Papst Gregor XVI. verurteilt 1839 die Sklaverei<sup>146</sup>. Wichtig für die Abschaffung der Sklaverei wurde das Wirken von Kardinal Charles Martial Allemand Lavigerie (1825-1892): Er griff die Gedanken und Forderungen der Antisklavereibewegung auf und forcierte die Abschaffung der arabischen Sklaverei. Er startete etwa 1886 eine neue Kampagne gegen die Sklaverei. Er wollte einen „mächtigen Kreuzzug des Glaubens und der Menschlichkeit“ gegen den Sklavenhandel initiieren. Er bedrängte auch 1888 Papst Leo XIII., die Sklaverei zu verurteilen<sup>147</sup>. „In Lavigeries letztes Lebensjahrzehnt fiel seine von Leo XIII. ausdrücklich gewürdigte europaweite Kampagne gegen die Sklaverei in Schwarz-Afrika.“ „Auf Seiten der Mission kam es zu ausdauerndem Eintreten gegen den arabischen Sklavenhandel“.<sup>148</sup>

### 1. 1. 15. Schlussbemerkungen

„Ein besonders entwürdigender Abschnitt in der vorkolonialen Zeit war der Sklavenhandel. [...] Weiße Siedler brauchten sie (sc. die Sklaven) als Arbeitskräfte in der ‘Neuen Welt’. Vor diesem Export von Menschen gab es bereits eine Art Sklavenhandel zwischen Arabern und Schwarzen. Das Tragische daran ist, dass einige schwarze Führer aktiv mitgearbeitet und die fremden Kaufleute unterstützt haben. Die Herrschaft dieser schwarzen Führer ist ein besonders dunkles Kapitel in unserer Geschichte“<sup>149</sup>.

Folgt man den Ausführungen von Iliffe, dann hat es nicht eine „Art Sklavenhandel“, sondern massiven und unmenschlichen Sklavenhandel gegeben; nicht nur zwischen Arabern und Schwarzen, sondern auch zwischen Schwarzen und Schwarzen; schwarze Führer haben nicht

<sup>141</sup> Vgl. Loth, Afrika, 216

<sup>142</sup> Vgl. Mulders, Missionsgeschichte, 317

<sup>143</sup> Vgl. Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte V., 295

<sup>144</sup> Vgl. Iliffe, Geschichte Afrikas, 202

<sup>145</sup> Vgl. Noggeler, Menschenrechte in der Geschichte der Mission, 7

<sup>146</sup> Vgl. Langhorst, Kirche und Entwicklungsproblematik, 70

<sup>147</sup> Vgl. Gadille, Geschichte des Christentums, 413-415

<sup>148</sup> LThK 6 von 1997, 694; vgl. TRE 20, 49f

<sup>149</sup> Sarpong, Quellen der Hoffnung für Afrika, 13

nur „mit-gearbeitet“, sondern sehr aktiv und grausam gearbeitet; und das nicht nur zur Zeit der europäischen Händler, sondern auch vorher und später.

„Die Afrikaner/innen waren aufgrund ihres historischen Rüstzeugs besser gegen die Sklaverei gewappnet, als es bei anderen Völkern der Fall gewesen wäre, und aus ihrem Ehrenkodex und der Übung im Erdulden von Schmerz bezogen sie die Kraft, der Brutalität standzuhalten. Die Geschichte Afrikas vor dem Sklavenhandel machte diesen nicht nur möglich, sondern half auch, ihn zu überstehen.“<sup>150</sup> Die katholische Kirche hat kaum dabei geholfen, die Sklaverei zu überstehen.

## **2. Analyse der Religionsbücher in ihren Aussagen zur Geschichte Schwarz-Afrikas**

### **2. 1. Die Darstellung der Sklaverei**

**Zielfelder B 9/10** (1980, S. 85)

**Religion am Gymnasium 6** (1997, S. 17)

**Grundlagen 5/6** (1991, S. 79)

*Diese Bücher bringen das auf der folgenden Seite dargestellte Bild von der Vertreibung der Sklaven an die Ostküste Afrikas. Es kann die Unmenschlichkeit und Grausamkeit anfanghaft darstellen, aber auch schon erste Sachinformationen liefern und das oben beigegefügte Bildchen von der Westküste Nigerias ergänzen (vgl. S. 320). Ebenso kann es Anlass und Motivation bedeuten, Umfassenderes über die Sklaverei zu erfahren. Das aber wird total verhindert. Dazu findet man nur zwei Sätze; einer ist ziemlich belanglos, der andere enthält zwei massive Fehler: Nicht erst „im 18. und 19. Jh.“ wurden Afrikaner/innen in die Sklaverei gezwungen, sondern bereits seit dem 15. Jh.; die Sklaven/innen wurden nicht nur und nicht in erster Linie in den USA gehalten, sondern weitaus mehr in Brasilien und in den karibischen Ländern (vgl. S. 317f). Insgesamt muss man wohl sagen, dass ein so umfangreiches Thema nicht mit zwei Sätzen angerissen und dann beiseite gelegt werden darf. Das Thema Sklaverei in Schwarz-Afrika scheint nur Mittel zum Zweck eines minimal dargestellten Beispiels für das Böse zu sein und in sich keinen religionspädagogischen Wert zu haben.*

*Das schwierige Problem, dass es Christen waren, die die Schwarzen in die Sklaverei gezwungen haben, wird gar nicht in den Blick genommen<sup>151</sup>, was im 5. und 6. Schuljahr auch wohl nicht in angemessener Weise möglich ist. Insgesamt sehe ich das Thema „Sklaverei“ für*

---

<sup>150</sup> Iliffe, Geschichte Afrikas, 198; vgl. auch Otte, Afrikanische Wort-Kulturen, 12

<sup>151</sup> Religion am Gymnasium 6 von 1997, S. 17; ein Kommentar dazu ist nicht erschienen.



*Kinder des 5. Jahrgangs als verfrüht und ungeeignet an, weil sie erst anfanghaft historisches Verständnis entwickeln und keinerlei kontextuelle Kenntnisse haben können.*

### ***Die Vertreibung der Sklaven zur Küste***

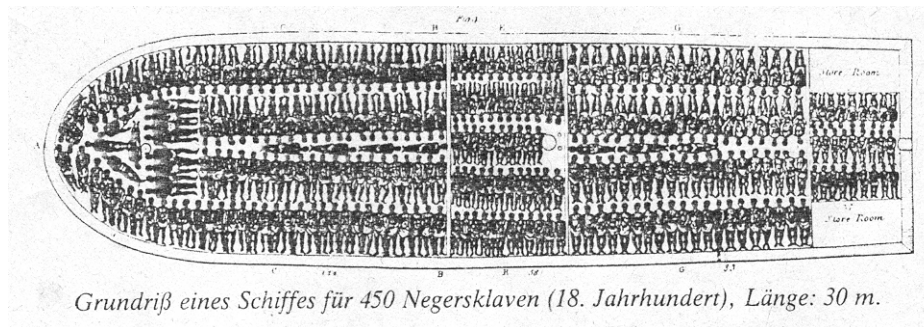


*Sklavenkarawane auf dem Weg nach Sansibar, aus: Zielfelder 9/10 B, 1980, S. 85*

### ***Grundriss eines Sklavenschiffes***

***Wege des Glaubens 7/8*** (1979, 1988, S. 61; Ausgabe G, 1981, S. 248)

*Auf diesen Seiten sind zwei kurze Texte über den Skandal der Sklaverei, das (auf der folgenden Seite) stehende Bild mit der Draufsicht auf ein Sklavenschiff und ein Bild aus dem Buch „Onkels Tom's Hütte“ zu sehen. Während die Darstellung des Sklavenschiffes angemessen erscheint und den Schülern einen wichtigen Einblick in die grausame Überfahrt der Sklaven/innen ver-*



**Grundriss eines Sklavenschiffes;** aus: *Wege des Glaubens* 7/8 G, 1981, S. 248

mitteln kann, ist der Text so kurz, dass er wohl keine Zusammenhänge erkennen lässt. Fast das gesamte Umfeld der Sklaverei fehlt. Zur pseudoreligiösen Begründung wird auf Paulus verwiesen, aber nicht, welche Schriftstelle denn gemeint ist, die mit Sklaverei zu tun hat. Es wird auch nicht gesagt, dass diese „Begründung“ nur eine unter mehreren war. Es wird nur noch auf die Vollmacht Papst Nikolaus' V. von 1452 hingewiesen. Das den schwarzen Sklaven/innen zugefügte Unrecht und Leid wird nicht annähernd deutlich gemacht. Gar nichts erfährt der Schüler über die politischen Implikationen, die Beendigung bzw. Fortdauer und die bis heute nicht überwundenen Folgen der afrikanischen Sklaverei. Der zweite kurze Text informiert darüber, dass es auch einige gegen die Sklaverei engagierte Christen gab; es werden aber keine Namen genannt.

Im Kommentar ist zu lesen, dass zwar die Kirche einerseits in die gesellschaftlichen Vorstellungen der jeweiligen Zeit eingebunden war, andererseits einzelne Menschen Widerstand gegen die Unmenschlichkeit geleistet haben. Das scheint mir zu harmlos formuliert zu sein, vor allem, weil nicht massiv von Schuld die Rede ist.

Etwas weiter im Kommentar steht, dass Bartolomé de Las Casas für die Würde und Gleichheit der geschundenen Indios kämpfte, „schwarze Negersklaven wurden davon allerdings noch ausgenommen.“ Auch dieses ist wohl richtig, aber zu wenig. Immerhin hat er den Vorschlag gemacht oder aufgegriffen, Afrikaner/innen als Sklaven/innen nach Amerika zu holen<sup>1</sup>.

Positiv zu bewerten ist die deutliche Aussage, dass der Skandal der Sklaverei deshalb noch schlimmer war, weil Christen einschließlich des Papstes und in gewisser Weise sogar Las Casas die Hauptakteure waren und z. T. ihr Tun mit der Bibel begründeten. Die jahrhundertelange Verstrickung von vielen Millionen Menschen in das Böse wird aber hier leider nur flüchtig angedeutet, obwohl kurz vorher Begriffe wie „unheilvolle Verstrickung“ und „strukturelle Sünde“ benutzt werden<sup>2</sup>.

### **Halbfas, Religionsbuch für das 9./10. Schuljahr (1991, S. 70f)**

<sup>1</sup> Hilger bringt in Reli 9, S.113, einen kurzen Lebenslauf von Las Casas. Sein Eintreten für die Indio-Sklaven wird erwähnt, aber nicht sein Vorschlag betr. Sklaven aus Afrika.

<sup>2</sup> Vgl. Trutwin, Lehrerkommentar. *Wege des Glaubens*, 193, 199, 207f

*Halbfas will in diesem Religionsbuch einen Überblick über das umfangreiche Thema „Kolonialismus“ und darin auch über die „Sklaverei“ geben. Einen großen Teil dieses Themas verknüpft er mit der französischen Revolution und der Verkündung der Menschenrechte. Aus der riesigen Fülle der Informationen muss er einen sehr kleinen Teil aussuchen. Auch wesentlich umfangreichere Werke haben dieses Problem, und jeder Autor bringt eine andere Auswahl. Aber Halbfas begründet seine Auswahl nicht. Schon die Überschrift „Sklavenhandel“ reduziert das Thema ohne ersichtlichen Grund. Halbfas erklärt kaum die ursprünglichen Motive der Sklavenhändler, u. a. die pseudo-christlichen Beweggründe; die Situation auch in Bezug auf die Sklaverei in Schwarz-Afrika, die Situation in Ost-Afrika einschließlich der Araber dort, die Art und Weise der Sklavenjagden, das Zusammenwirken von Schwarzen und Weißen, die grausamen Transporte (nur ein kleines Bildchen eines Sklavenschiffes ist zu sehen), das (nicht) endgültige Ende der Sklaverei usw. Im Lehrerhandbuch allerdings werden sehr viele Informationen geliefert<sup>3</sup>. Aber auch im Kommentar kann die Reduzierung einiger Informationen nicht befriedigen, z. B. die Angaben über das Ende der Sklaverei in Frankreich: Abschaffung 1794, Wiedereinführung 1802 durch Napoleon<sup>4</sup>. Und was geschah weiter?*

*Viele Einzelinformationen decken sich mit denen in anderen Büchern, einige widersprechen sich. Dazu zwei Beispiele: Halbfas schreibt, dass Las Casas den Vorschlag gemacht hat, die Indio-Sklaven/innen durch die robusteren Afrikaner/innen zu ersetzen. Loth äußert sich im gleichen Sinne. Aber Ki-Zerbo schreibt, dass Las Casas einem solchen Vorschlag „zugestimmt“ habe<sup>5</sup>.*

*Halbfas schreibt auch, dass der transatlantische Sklavenhandel im Jahre 1503 mit einem Transport nach Haiti begann. Bei Iliffe kann man lesen, dass der Beginn in das Jahr 1532 zu datieren ist; bei Büttner „um 1530“<sup>6</sup>. Oben (S. 316f) wird dargelegt, dass der überseeische Sklavenhandel bereits 1441/42, der transatlantische Sklavenhandel um 1532 begann. Wenn man annimmt, dass man weder den Anfang noch erst recht das Ende (Welches Land und welches Datum ist gemeint, ein offizielles Verbot oder das tatsächliche Ende?) des Sklavenhandels genau datieren kann, ist die Angabe Halbfas' von „320 Jahre Menschentransport“<sup>7</sup> nicht passend.*

<sup>3</sup> Vgl. Halbfas, Lehrerhandbuch 9, 340-348

<sup>4</sup> Vgl. Halbfas, Lehrerhandbuch 9, 225f

<sup>5</sup> Halbfas, 70; Loth, 74; Ki-Zerbo, 219; die anderen hier herangezogenen Autoren erwähnen las Casas nicht.

<sup>6</sup> Halbfas, 71; Iliffe, 176; Büttner, 159; die anderen Autoren erwähnen dieses Thema nicht.

<sup>7</sup> Halbfas, Lehrerhandbuch 9, 343

*Der Streit um präzise Einzeldaten dürfte an dieser Stelle weniger wichtig sein. Vielmehr geht es hier darum, ob die notwendigerweise wenigen Informationen dieses Religionsbuches insgesamt richtig, beispielhaft, nicht allzu einseitig, vor allem ob sie religions-pädagogisch relevant sind (s. u.). Ich denke, sie können einen groben Einblick in die Ereignisse der afrikanischen Sklaverei geben, ohne dass man damit dieses Thema einigermaßen umfassend bearbeiten könnte.*

**Zeichen der Hoffnung** (1989, S. 191, 35)

*Ein kurzer Text im Zusammenhang mit dem Thema „Weltweite Aktualität“ macht darauf aufmerksam, dass die Sklaverei und der Sklavenhandel auch heute noch in vielerlei Formen existieren, und zwar weltweit in 40 Ländern. Aus Afrika werden der Tschad, der Sudan, Niger, Mali, Sierra Leone, Ghana und Äquatorial-Guinea genannt, wo Schwarze in die Sklaverei gezwungen und vor allem in arabische Länder verkauft werden. Am gefährdetsten sind 12-20jährige Jungen und Mädchen. Ein Sklave kann bis zu 5.000 DM kosten.*

*Diese Angaben stimmen mit den oben genannten Informationen weitgehend überein (Vgl. oben S. 327f). Die Erwähnung dieses Skandals in all seinen Variationen in Afrika, Europa und anderswo ist äußerst wichtig.*

## **2. 2. Religionsdidaktische Einschätzung der Religionsbücher zum Thema „Sklaverei“**

*Das Bild von der Vertreibung der versklavten Schwarzen ist meines Erachtens besonders gut geeignet – besser noch als das zweite Bild von dem Sklavenschiff – den Skandal der Sklaverei wie in einem Brennpunkt darzustellen. Auf einer ersten Ebene zeigt es den Schülern/innen realistisch-brutal eine Form der Vertreibung der afrikanischen Sklaven zur Küste; auch, dass Afrikaner aktiv beteiligt waren. Weitere Fragen nach den historischen Ereignissen liegen dann gleichsam in der Luft. Auf einer tieferen Schicht ermöglicht das Bild, die Qualen und das Menschen verachtende Unrecht der gesamten Sklaverei zu erahnen. Dringt man noch weiter in dieses Bild ein, kann man auf viele Probleme stoßen, z. B. die überall virulente Gewaltanwendung, die Machtbesessenheit von Menschen über Menschen, die Zerstörung der Menschenwürde; die Bestrebung vieler, andere die würdelose „Drecksarbeit“ machen zu lassen, um sich selbst etwas zu entlasten; die Geldgier, den Rassismus in seinen vielfältigen Formen. Es ist letztlich die Frage nach dem Menschen schlechthin, warum er so etwas tun kann; und die Frage nach Gott, der so etwas sogar in seiner Kirche zulässt.*

*Das Bild könnte und sollte auch die Frage nach dem historischen geistig-religiösen Kontext provozieren sowie das Problem bewusst machen, wie weit man sich hinter den Paradigmen einer Zeitepoche verstecken darf. Damit wäre für die Schüler/innen auch ein Transfer auf unse-*

*re jüngste Vergangenheit und ihre Bewältigung ermöglicht; ebenso aber auch, dass ganz Ähnliches auch heute geschieht und dass wir auch weitere, vielleicht ebenso lebensbedrohende geistige und sittliche Umstände eventuell als selbstverständlich hinnehmen. Deshalb kann dieses Bild als didaktisch und religionspädagogisch besonders wertvoll gelten.*

*Die Informationen im Halbfas-Buch wirken dagegen relativ blass und sollten vom Religionslehrer/in mit den beiden erwähnten Bildern kombiniert werden. Dazu könnte auch der Text von Heuser genommen werden, um zu zeigen, wie sehr Christen sich einerseits von dem mitverschuldeten Skandal befreien wollen, und dass es andererseits einigen wenigen Christen gelungen ist und immer wieder gelingt, sich von großen geistigen und gesellschaftlichen Trends loszusagen, um nach besten Kräften dem Evangelium und dem Gewissen zu folgen. Auch dieses ist übertragbar auf die Lebenssituation der Schüler/innen: Will und kann man gegen einen zerstörerischen geistigen und gesellschaftlichen Strom schwimmen?*

*Die Sklaverei besonders in Afrika ist meines Erachtens eines der besten Beispiele, wie diese Grundfragen des menschlichen Zusammenlebens in den Strukturen des Bösen angegangen werden könnten. Deshalb ist es bedauerlich, dass dieses Thema so selten und so dürftig in den Religionsbüchern angeboten wird.*

### **2. 3. Die Märtyrer von Uganda<sup>8</sup>**

Das heutige Uganda liegt auf dem Gebiet des früheren Buganda am Victoria-See. Um 1845 kamen die ersten Araber in dieses Land und brachten auch den Islam mit. 1875 kam der englische Forscher Stanley zu König Mutesa, der sich für das Christentum interessierte und erlaubte, dass Anglikaner ins Land kamen und missionierten<sup>9</sup>. 1879 konnten die ersten katholischen Missionare aus Frankreich nach Buganda gelangen. Am wichtigsten und bekanntesten wurde Pater Lourdel, Ordenspriester der Weißen Väter<sup>10</sup>.

Unter dem Nachfolger und Sohn des verstorbenen Königs Mutesa, Mwanga II., kam es zu erbitterten Auseinandersetzungen und Interessenkonflikten zwischen den verschiedenen Gruppen der Moslems, der „Heiden“ und der Christen, sogar zwischen den Katholiken und Anglikanern. König Mwanga war zunächst recht wohlwollend dem Christentum gegenüber eingestellt und pflegte ein gutes Verhältnis zu den katholischen Missionaren. Einige afrikanische Christen erhielten einflussreiche Positionen<sup>11</sup>.

Der rauschgiftsüchtige und pädophile König änderte jedoch bald seine Überzeugung, einer

<sup>8</sup> Im Anschluss an: Afrika-Missionare, Die Märtyrer von Uganda. Das Heft „Die heiligen Märtyrer von Afrika“, Rom 1985, Berlin 1986, enthält im wesentlichen dieselben Informationen.

<sup>9</sup> Vgl. Afrika-Missionare, Die Märtyrer von Uganda, 5

<sup>10</sup> Vgl. Afrika-Missionare, Die Märtyrer von Uganda, 6, 8

<sup>11</sup> Vgl. Afrika-Missionare, Die Märtyrer von Uganda, 12

seits durch die Intrigen nicht-christlicher Würdenträger, andererseits wegen der Ablehnung seiner Verfehlungen durch hochrangige Christen. So ließ er Josef Mukasa, einen christlichen Berater, wegen dessen Kritik am 15. 11. 1885 hinrichten<sup>12</sup>. Das scheint die Initialzündung für Mwangas aktive Christen-Verfolgung gewesen zu sein. Besonders unter seinen Pagen (alle aus angesehenen und adligen Familien) gab es viele junge und neue Christen, die als Katecheten bzw. deren Schüler wirkten. Am 25. 5. 1886 wurde der Katechet Dionys Ssebuggwawo vom König mit einer Lanze ermordet, weil er verbotenerweise andere Pagen im christlichen Glauben unterrichtete<sup>13</sup>. Der König forderte am nächsten Tag alle seine Pagen auf, sich zu bekennen, ob sie Christen seien oder nicht. Viele bekannten sich zum christlichen Glauben, darunter auch 10 Anglikaner<sup>14</sup>.

Alle wurden zum Tode verurteilt und gefangen gesetzt. Die Vollstreckung des Urteils sollte auf einem traditionellen Hinrichtungshügel stattfinden, der 28 km entfernt lag. Zwei Tage lang wurden sie aneinander gefesselt dorthin getrieben. Einige der Verurteilten erbaten unterwegs ihren Tod und wurden sofort getötet. Nachdem der Scheiterhaufen fertig geworden war, wurden die Todgeweihten am 3. 6. 1886 in Schilfmatten gewickelt und bei lebendigem Leibe verbrannt. Es wird berichtet, dass alle Märtyrer ohne Klagen und freudig ihre Folterungen und den Tod um Christi willen auf sich nahmen<sup>15</sup>.

Am 6. 6. 1920 wurden dieses 22 Märtyrer von Papst Benedikt XV. selig, am 18. 10. 1964 von Papst Paul VI. heilig gesprochen.

Am 3. 6. 1975 wurde am Ort der Hinrichtung eine große Kirche zu Ehren der 22 Märtyrer eingeweiht. Sie sollte eine Pilgerstätte für die afrikanischen Christen werden<sup>16</sup>.

Das Bild, das einen schwarzen jungen Mann mit einem Speer, der seinen Hals durchbohrt, darstellt, ist eine Bronzeplastik von Albert Wider (Schweiz) und stellt den zweiten der 22 Märtyrer, Dionys Ssebuggwawo, dar, der von seinem König mit einer Lanze getötet wurde<sup>17</sup>.

#### **2. 4. Die Darstellung der Märtyrer von Uganda, Burundi und Zimbabwe in den Religionsbüchern**

***Religionsbuch für die Hauptschule 8*** (1982, S. 66)

*Hier wird die Bronzeplastik von Albert Wider dargestellt, wie Dionys Ssebuggwawo, der zweite der 22 Märtyrer, von der Lanze des Königs am Hals durchbohrt wurde.*

*Es gibt keine Informationen außer dem Bild und der Unterschrift „Ein Märtyrer von Uganda“.*

<sup>12</sup> Vgl. Afrika-Missionare, Die Märtyrer von Uganda, 13f, 24f

<sup>13</sup> Vgl. Afrika-Missionare, Die Märtyrer von Uganda, 15

<sup>14</sup> Vgl. Afrika-Missionare, Die Märtyrer von Uganda, 16

<sup>15</sup> Vgl. Afrika-Missionare, Die Märtyrer von Uganda, 19-23

<sup>16</sup> Vgl. Afrika-Missionare, Die Märtyrer von Uganda, 51

<sup>17</sup> Vgl. Afrika-Missionare, Die Märtyrer von Uganda, 2, 15

*Auch das Lehrerhandbuch bringt keine Erläuterungen<sup>18</sup>, für den Religionslehrer eine sehr schwierige Situation.*

**Läpple, Kirchengeschichte in Längsschnitten** (1968, S. 67)

*In dieser Kirchengeschichte von Läpple schreibt Bauer etwa 2,5 Zeilen an Informationen über diese Märtyrer. Auch das ist für den Religionsunterricht völlig unbrauchbar.*

**Wege der Freiheit 6** (1989, S. 29)

**Höfer, Religionsbuch 8** (<sup>4</sup>1975, S. 110f)

*In diesen beiden Büchern wird jeweils die Geschichte eines europäischen Märtyrers bzw. einer europäischen Märtyrerin aus der Zeit der Missionierung Schwarz-Afrikas erzählt. Im ersten Beispiel geht es um den Ordensbruder Kilian Knoerl aus Deutschland, im zweiten Fall um die Ordensschwester Marie-Françoise de Cubat-Verroken aus Belgien. Kilian Knoerl wurde 1988 in Zimbabwe ermordet. Im Buch wird kein Grund angegeben. Anscheinend hatte er im Befreiungskrieg (1980-1985) auch der „falschen“ Seite mit Lebensmitteln geholfen. Marie-Françoise de Cubat-Verroken geriet 1972 in Burundi in die Stammeskriege zwischen Hutus und Tutsi. Sie hatte verfolgte Hutus versteckt, musste deshalb fliehen und kam dabei auf nicht genau bekannte Weise ums Leben.*

*Es sind zwei beeindruckende Beispiele aus der jüngsten Vergangenheit, als Missionare in den grausamen und erbitterten Kämpfen sowohl zwischen Schwarzen und Weißen als auch zwischen afrikanischen Stämmen wegen ihrer Menschenfreundlichkeit zerrieben wurden; zwei Beispiele für die überall wirkende Schuld wie auch die Grenzen überschreitende Solidarität. Die Afrikaner sind hier in beiden Fällen die grausamen Mörder, was ja auch oft wirklich der Fall war und ist.*

## 2. 5. Begründungen für die Apartheid<sup>19</sup>

Die Apartheid war in Südafrika das Ergebnis einer langen Geschichte und der Entwicklung von Nationalismus, Überheblichkeit, pseudo-religiösem Erwählungsdenken und Angst.

Da gab es zunächst eine kolonialistische, eurozentrische, rassistische Überheblichkeit<sup>20</sup>. Die Buren, die Nachfahren der holländischen Kolonisatoren, begriffen sich als ein auserwähltes, ein

<sup>18</sup> Vgl. Auth u. a., Lehrerhandbuch zum Religionsbuch für die Hauptschule, 8. Jahrgangsstufe; auch nicht der ausdrücklich genannte Katechismus „Botschaft des Glaubens“, 316, bringt eine Information.

<sup>19</sup> Vgl. Lapping, Apartheid, 11-13, 15, 173-175, 177, 205, 208, 262; vgl. Adam/Moodley, Südafrika ohne Apartheid? 26f, 275

<sup>20</sup> Vgl. Stern, Lexikon, 35

den Schwarzen biologisch überlegenes Volk<sup>21</sup>. Die Rassentrennung sollte den Buren dazu dienen, sich und ihre Kultur vor den Schwarzen zu schützen.

Im Laufe der Zeit gesellten sich dazu ökonomische Argumente. In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die Ängste vor der „schwarzen Gefahr“ besonders virulent, weil vor allem immer mehr Schwarze in die Städte strömten und die weißen Farmer diese Arbeitskräfte verloren. Eine Kommission der Nationalen Partei formulierte 1948, „dass Südafrikas Ideale und Ziele nur durch eine totale Apartheid zwischen Schwarz und Weiß beibehalten werden könnten“. Die Armen unter den Weißen hatten Angst, dass die Schwarzen ihnen die Arbeitsplätze wegnehmen würden. Verwoerd sagte 1948: „Ich möchte hier unzweideutig die Einstellung [...] feststellen, dass Südafrika ein Land des Weißen Mannes ist und dass er hier der Herr bleiben muss.“<sup>22</sup>

Eine Untersuchungskommission meinte 1949: Nur durch die getrennte Entwicklung könnten die Weißen ihre künftige Existenz sichern. Nur dadurch könnten Rassenauseinandersetzungen vermieden werden.

1955 sagte der Premierminister Strijdom vor dem Parlament u. a.: „Entweder der Weiße herrscht und regiert, oder der Schwarze übernimmt die Macht. Ich sage, dass die Nichtweißen keine Führerschaft akzeptieren - wenn sie die Wahl haben. [...] Die Herrschaft bleibt uns nur, wenn wir den Nichtweißen kein Wahlrecht zugestehen.“<sup>23</sup>

In den Lehrplänen der seit 1955 rassistisch getrennten Schulen wurde die Apartheid nicht mehr mit der biologischen Überlegenheit der Weißen begründet, sondern damit, dass die Weißen ein unbewohntes Land besiedelt hätten, (obwohl dort „Hottentotten“ und „Buschmänner“ wohnen<sup>24</sup>) und dass die Schwarzen selbst ihre Unterentwicklung verschuldet hätten.

Es gab auch die zugespitzte Meinung, dass die Unterscheidung der Rassen den Weißen *nur* dazu diene, ihre *ökonomischen* Herrschaftsansprüche zu legitimieren. Das Wesen der Apartheid sei die Ausbeutung der schwarzen Arbeiter, so dass Rasse und Klasse zusammenfielen<sup>25</sup>.

Es spielte aber auch stets eine starke (pseudo-)religiöse Überzeugung mit. 1974 lehrte die Nederduitse Gereformeerde Kerk in einem Synodenbeschluss: „Die Schrift lehrt und bekräftigt die wesentliche Einheit des Menschengeschlechts und die ursprüngliche Verwandtschaft und fundamentale Gleichheit aller Völker. [...] Differenzierung entsteht durch Unterschiede in Rassen und Völkern, aber Differenzierung widerruft die wesentliche Einheit nicht.“<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Der religiöse Einfluss und die calvinistischen Wurzeln aus der niederländischen Kirche werden von Lapping bewusst kaum erwähnt. Vgl. S. 15. Auch der Einfluss der anderen Kirchen zur Überwindung der Apartheid wird nur nebenbei erwähnt. Warum der Autor das tut, bleibt unklar und historisch sowie geistesgeschichtlich wohl kaum zu verantworten. Auch einige Schwarze, bsd. aus der „Jugendliga“, 1941 hervorgegangen aus dem ANC, unter ihrem Führer Anton Lembede, überhöhten ihre Rasse und meinten, sie müssten „eine göttliche Mission erfüllen, um Afrika zu einen und zu befreien. Wir müssen einen Rassenstolz entwickeln“. Vgl. Lapping, *Apartheid*, 155

<sup>22</sup> Ansprenger, *Südafrika*, 46

<sup>23</sup> Lapping, *Apartheid*, 208

<sup>24</sup> Vgl. Stern, *Lexikon*, 35

<sup>25</sup> Vgl. Stern, *Lexikon*, 35;

<sup>26</sup> Ansprenger, *Südafrika*, 44



Es folgt in diesem Text jedoch eine Interpretation der Geschichte vom Turmbau zu Babel (Gen 11,1-9), die die Gleichheit aller Menschen ganz anders sieht: „Die fortschreitende Differenzierung der Menschheit in Völker und Rassen bedeutete nicht nur einen Fluch, sondern auch einen Segen, nicht nur ein Urteil über den sündigen Hochmut der Turmbauer von Babel, sondern auch einen Akt des Erbarmens, durch den [...] auch Gottes Absicht mit der Schöpfung des Menschen erreicht wird. [...] Die Frage stellt sich, ob Gen 11,1-9 für eine Politik autogener Entwicklung dienen kann. Unsere Antwort ist ein qualifiziertes Ja.“<sup>27</sup> Von Gott gewollte Unterschiede dürften nicht beseitigt oder missachtet werden<sup>28</sup>.

Die Rechtfertigung der Apartheid durch den Regierungschef Malan lautete (etwa 1950): „Warum hat Gott, der Schöpfer, den Fehler gemacht, Länder, Nationen und Sprachen zu schaffen? Er hätte das nicht tun dürfen, nicht wahr? [...] Und der Schöpfer [...] hat verschiedene Menschenrassen geschaffen. Und ich sage, die Kritik an unseren Maßnahmen ist Kritik an der Schöpfungsgeschichte und Kritik an Gott.“<sup>29</sup>

## 2. 6. Die Darstellung von Rassismus und Apartheid

### *Religion in der Hauptschule 7 (1980, S. 115)*

*Das unten stehende Foto auf der folgenden Seite zeigt, wie ein Schwarzer auf der Seitenstütze einer Bank sitzt. Auf der Banklehne stehen die Worte, „Europeans“, „Blanks“.*

*Der Kontext im Religionsbuch lautet: „Konflikte verstehen“. Es gibt keinen Hinweis auf die Apartheid in Südafrika, auch nicht im Kommentar. Vielmehr erzählt der diesem Bild zugeordnete Text von den Streitereien zweier Schwestern, die ein gemeinsames Kinderzimmer haben.*

*Zunächst finde ich es völlig unangemessen, normale kindliche Reibereien mit der Apartheid und ihren menschlichen Katastrophen in Verbindung zu bringen. Da werden Verhaltensweisen verglichen, die meilenweit auseinander liegen. Zum Zweiten empfinde ich es als eine unverantwortliche Unterlassung, ein solches Foto nicht mit dem dargestellten, realen Geschehen in Südafrika zu erklären.*

*Das Foto scheint mir nämlich die Situation der Apartheid sehr eindrücklich darzustellen. Der Schwarze darf nicht auf dieser öffentlichen Bank sitzen. Er besteht aber darauf, sich auf der für ihn verbotenen Bank etwas auszuruhen und hat sich deshalb auf die Seitenlehne gesetzt. Er lehnt es öffentlich ab, die Apartheid mitzumachen, will aber wohl auch nicht dafür bestraft werden. Die Trennung der Rassen sogar auf öffentlichen Bänken verdeutlicht die Sinnlosigkeit, Verlogenheit und Menschenverachtung der Apartheid in der Art und Weise, wie die meisten weißen Südafrikaner das wollten. Man braucht sich ja nur vorzustellen, wie es wäre, wenn etwa*

<sup>27</sup> Ansprenger, Südafrika, 44f

<sup>28</sup> Vgl. Stern, Lexikon, 35

<sup>29</sup> Lapping, Apartheid, 195

ein Weißer auf dieser Bank sitzen wollte. Allein die Existenz so einer öffentlichen Bank zeigt, dass Schwarze, Farbige und Weiße in Südafrika faktisch zusammen leben und es für sie keine andere Möglichkeit gibt. Auch die Bezeichnung der Weißen als „Europeans“ ist verräterisch, drückt sie doch aus, dass die Weißen eigentlich gar nicht nach Afrika gehören.



aus: Religion in der Hauptschule 7, S. 115

**Situation und Entscheidung** (1974, S. 123)

Hier wird ein Foto dargeboten, auf dem ein weißer Polizist mit einem Knüttel in der Hand vor schwarzen Demonstranten steht. Ein schwarzer Jugendlicher schreit den Polizisten an. Das Buch gibt keine Angaben von Ort, Zeit und Situation. (Darunter steht noch ein Foto von einem ausgemergelten Häftling hinter einem Stacheldraht.) Im Kontext stehen die Seligpreisungen aus der Bergpredigt (Mt 5,3-12) und einiges über die Erklärung der Menschenrechte.

*Diese Situation könnte am ehesten in Südafrika bei einer der vielen Demonstrationen gegen die Apartheid sein. Aber das Festmachen dieses Fotos an eine der unten erwähnten Demonstrationen ist Spekulation. Angesichts des Kontextes könnte man auch der Ansicht sein, dass die genaue Situation eines solchen Fotos unwichtig sei. Dennoch meine ich, dass einige präzise Informationen das gesamte Thema wesentlich eindrucksvoller darstellen würden.*

### **Historische Erläuterungen zu diesem Bild**

1943 wurde in dem Township Alexandra von Johannesburg eine Preiserhöhung der Busgesellschaft boykottiert. 15 000 Menschen liefen zu Fuß die 12 km nach Johannesburg zu ihrer Arbeit und zurück und hatten nach 9 Tagen die Preiserhöhung abgewehrt. 15 Monate später geschah noch einmal das Gleiche, dauerte aber 7 Wochen lang. Die Schwarzen hatten durch friedliche Demonstrationen ihre Stärke bewiesen und gesiegt<sup>30</sup>.

1952 begann der ANC (African National Congress, die Partei vor allem der schwarzen und farbigen Südafrikaner) eine Politik des passiven Widerstandes gegen die Apartheid. Eine Gruppierung aus ANC-Mitgliedern organisierte im Geiste Gandhis, dessen Sohn in Natal lebte, 1952 in Sophiatown, einem Stadtteil von Johannesburg und einem Zentrum des ANC, eine Widerstandskampagne gegen die Entfernung ihres Stadtteiles mit 58 000 Einwohnern und deren Umsiedlung in ein 20 km entferntes neues Township<sup>31</sup>.

1958 demonstrierten 20 000 Menschen gegen die Passgesetze. Der 21. 3. 1960 wurde vom Panafrikanischen Kongress, einer Abspaltung des ANC, zum Anti-Pass-Tag erklärt, und alle Schwarzen wurden aufgerufen, ihren Pass zu Hause zu lassen und sich selbst bei der Polizei anzuzeigen. 5000 kamen. Aus nicht geklärten Gründen eröffnete die Polizei das Feuer auf die Demonstranten. Diese flohen. Trotzdem wurden 69 Menschen erschossen, 180 verwundet<sup>32</sup>.

1976 brach durch eine Demonstration gegen das Erlernen der Afrikaans-Sprache der Schüleraufstand in Soweto aus, einem Township von Johannesburg. Die Polizei erschoss dabei zwei Schüler. Es kam zu Gewaltausbrüchen der Jugendlichen, wobei 2 Polizisten getötet wurden. Am Ende der Unruhen nach etwa 12 Monaten waren 575 (nach Ansprenger ca. 700) Tote und 2389 Verletzte zu beklagen<sup>33</sup>.

Ab 1982 lautete das Schlagwort der Weißen „Kooperation“ zwischen Schwarzen und Weißen. Die Regierung propagierte Harmonie zwischen den Rassen<sup>34</sup>. Den Schwarzen außerhalb der Homelands in den Randgebieten der Städte wurde das Recht eingeräumt, Grundbesitz zu pachten und zu erwerben. Offiziell ruhten alle Zwangsumsiedlungen. Dennoch nahmen die Streiks der Schüler gegen die Schulpolitik zu<sup>35</sup>.

<sup>30</sup>Vgl. Lapping, Apartheid, 157

<sup>31</sup>Vgl. Lapping, Apartheid, 213ff; vgl. Adam/Moodley, Südafrika ohne Apartheid? 311

<sup>32</sup>Vgl. Lapping, Apartheid, 246-249; vgl. Adam/Moodley, Südafrika ohne Apartheid? 311

<sup>33</sup>Vgl. Lapping, Apartheid, 280-282

<sup>34</sup>Vgl. Adam/Moodley, Südafrika ohne Apartheid? 21

<sup>35</sup>Vgl. Adam/Moodley, Südafrika ohne Apartheid? 21, 312

### **Exkurs Grundschule 5 Apartheid**

**Wie wir Menschen leben 3** (1972, S. 78)

Hier ist folgendes Foto zu sehen: Auf einem Bahnsteig verkauft ein schwarzer Junge irgend etwas an eine weiße Frau, die im Zug an einem geöffneten Fenster steht. Über dem Zugfenster ist ein Schild angebracht: „Whites only. Net Blankes.“

Die lügenhafte Diskriminierung der Schwarzen durch die Apartheid wird hier sehr deutlich. Die ausgeschlossenen Schwarzen dürfen für die Weißen arbeiten, weil sonst das ganze System nicht funktionieren würde.

Ich denke, so ein Bild kann auch Kindern des 3. Jahrgangs das Grundproblem einer versuchten Rassentrennung nahebringen, da es Kernelemente des Apartheid-Systems bündelt, ohne schon die ganz großen Probleme (z. B. Homelands, Gewalt, Morde) auszubreiten.

**Treffpunkt RU 9/10, Lehrerkommentar** (1995, S. 145)

Wie mehrere andere Religionsbücher bringt Treffpunkt RU 9/10 auf Seite 148 das Bild von Sieger Köder „Das Mahl Jesu mit den Sündern“ (vgl. unten S. 375). Unter den Gästen ist auch ein eindeutig Schwarzer zu erkennen, der einen Arm verbunden hat. Schladoth schreibt dazu in seinem Kommentar S. 145: „Der verwundete Schwarze erinnert an die Apartheid- und Homelandpolitik in Südafrika und an die Kämpfer um die elementaren Rechte.“ (Ähnliches schreibt Halbfas<sup>36</sup>)

Das mag eine sinnvolle Interpretation sein, die sehr wohl zu den oben dargestellten Ereignissen passt. Sie ist aber nicht in irgend einer Weise zu belegen, es sei denn durch persönliche Information. Es gäbe viele andere Möglichkeiten, bei denen Schwarze in einem Befreiungskampf oder Bürgerkrieg verwundet werden konnten. Ob dieser Kampf gerecht oder ungerecht war, ist ja nicht das Thema dieses Bildes, wenn ausdrücklich von „Sündern“ die Rede ist. Ob ein Kämpfer gegen die Apartheid in Südafrika ein Sünder war, ist noch eine ganz andere, schwierige Frage.

## **2. 7. Die Menschenrechte**

**Zielfelder 9/10 B** (1980, S. 99)

Auf dieser sehen wir ein Plakat von Amnesty International für die Einhaltung der Menschenrechte. Auf dem Rücken eines Schwarzen ist in weißer Schrift der Artikel 1 der Menschenrechts-Deklaration geschrieben: „Alle Menschen sind frei und gleich ...“ Sicherlich wurde in Anlehnung an den Kampf der Schwarzen Südafrikas gegen die Apartheid (vielleicht zusätzlich auch

<sup>36</sup> Religionsunterricht in der Grundschule. Lehrerhandbuch 3, 425

als Hinweis auf die USA) ein Schwarz-Afrikaner als exemplarischer Träger dieser Botschaft ausgewählt.

## **2. 8. Religionsdidaktische Einschätzung der Fotos zur Apartheid und zu den Menschenrechten**

Bei diesen didaktischen Überlegungen sollen die drei angeführten Fotos im Vordergrund stehen, weil sie meines Erachtens besonders deutlich die Aufgaben eines offenen Bildes in einem offenen Lernprozess erfüllen und weil dadurch eine afrikanische Situation als relevant auch für deutsche Schüler/innen aufscheinen kann.

Das Foto vom Schwarzen auf der Banklehne (vgl. S. 341) ist sehr aussagekräftig, um Schülern des 7. Jahrganges in das Problem des Rassismus, speziell der Apartheid einzuführen. Es bedeutet meines Erachtens eine gelungene Elementarisierung, da es die Problematik der Apartheid in wichtigen Punkten zusammenfasst. Das Bild ist in dem Sinne offen, dass es auf einer ersten Ebene des Sehens erkennen lässt, wie ein schwarzer Südafrikaner den Apartheidsgesetzen ein Schnippchen schlägt. Auf einer zweiten Ebene kann der Betrachter entdecken, was das Apartheidsystem insgesamt für das Zusammenleben in einem Lande mit Einwohnern verschiedener Rassen bedeuten kann. Die Schüler/innen können ohne Schwierigkeiten den Faden weiterziehen und nach dem Ganzen dieses Systems fragen. Die Motivation zu weitergehenden Informationen ist möglich. Auf einer dritten Ebene gelangt man zu den geistesgeschichtlichen, religiösen, kulturellen, politischen, historischen, wirtschaftlichen und emotionalen Ursachen der Apartheid, die wohl letztlich in einem tiefsitzenden Rassismus wurzeln.

Von hier aus könnten Schüler/innen und Religionslehrer/innen auf die eigenen, u. U. kaum erkennbaren rassistischen Grundeinstellungen und europäischen Vorurteile stoßen, die unser Verhalten nicht nur gegenüber Schwarzen, sondern auch gegenüber anderen Menschen, die uns als Fremde begegnen, bestimmen können. Das Bild kann meines Erachtens deshalb religionsdidaktisch fruchtbar werden, weil es ein deutliches Symbol für die Verlogenheit und die menschenunwürdigen Ausgrenzungen durch viele Menschen sein kann, die in irgendeiner Weise in einer überlegenen Position stehen und diese ausnutzen wollen. Deshalb kann auch nicht akzeptiert werden, welche Verharmlosung die Buchautoren daraus gemacht haben.

In ähnlich positiver Weise kann das zweite Foto – der schwarze junge Mann vor dem weißen Polizisten (vgl. S. 341) – gesehen werden. Auch dieses Foto ist offen für die genannten Sehweisen und könnte bis zu existentiellen Fundamenten des Menschen führen: Warum wenden wir Gewalt an? Wie können wir ohne Gewalt um unser Recht kämpfen? Opfer und Täter sind hier, wie in vielen anderen Lebenssituationen auch, nicht klar zu trennen. Da aber die erste Ebene nicht so klar zu erkennen ist und man nicht so recht weiß, was da genau geschieht, muss sie z. T. übersprungen werden. Dadurch ist das schrittweise Weiterdenken schwieriger.

*Auch das Bild vom Bahnsteig könnte mit Sicherheit aufgeweckte Grundschüler zu einem ähnlichen Seh- und Frageprozess führen.*

*Insgesamt ist es unverständlich, dass das Thema „Apartheid“ so selten und so dürftig in den Religionsbüchern angeboten wurde, obwohl es mit all seinen Komplikationen und Zusammenhängen didaktisch sehr fruchtbar gemacht werden konnte, zumindest solange in Süd-Afrika das Apartheid-Regime herrschte.*

## **2. 9. Von der europäisch geprägten Missionskirche zur afrikanischen Ortskirche**

*Die Reihenfolge orientiert sich an der Entwicklung von der vorkonziliaren, teilweise triumphalistischen, europa-zentrierten Kirche zu einer Missionsauffassung der Partnerschaft, der Inkulturation und Gleichrangigkeit besonders der afrikanischen innerhalb der Weltkirche.*

### **1. Religionsbuch für die Hauptschule 9 (1982, S.123)**

#### **2. Botschaft des Glaubens (1979, S. 268)**

*1. Unter der Überschrift „Die Kirche in der ‘Dritten Welt’“ wird ganz kurz auf frühere Zwangsbekehrungen, auf die Verquickung der Mission mit der Kolonialherrschaft, auf die noch notwendigen Hilfen für die jungen Kirchen und auf ihre heutige Suche nach einem einheimischen Christentum hingewiesen.*

*2. Hier wird bei dem Thema „Kirche in der Welt der Gegenwart“ daran erinnert, dass bald der Schwerpunkt der Weltkirche aufgrund der Anzahl der Christen in Süd-Amerika und Schwarz-Afrika liegen wird und dass diese Kirchen ein einheimisches Gesicht haben werden.*

*Warum dieser Abschnitt im Buch klein gedruckt ist, bleibt unklar. In beiden Büchern bleibt das Thema sehr vage und ohne Konkretionen.*

#### **Wege des Glaubens (1979, 1988, S. 26)**

*Im Zusammenhang mit dem Thema „Allein den Glauben wagen“ werden einige Informationen über die Katechisten in Schwarz-Afrika und anderswo gegeben: Leiter von priesterlosen Gemeinden, Lehrer im Glauben, Berater, ihre Armut. Sie sind „Stützen der Kirche in der Zukunft.“*

*Das zugehörige Foto eines afrikanischen Mannes inmitten einer Kinderschar soll wohl einen Katechisten darstellen, kann aber nichts Wesentliches anzeigen.*

*Ich denke, die Katechisten hätten insgesamt in den Religionsbüchern mehr Aufmerksamkeit verdient und sollten durch konkretere Darstellungen den Schülern nahe gebracht werden, zumal die allermeisten Beiträge über die Mission sehr priester-zentriert sind. Dadurch wird die Realität der afrikanischen Kirche insgesamt vereinseitigt.*

**Zielfelder A 7/8** (1977, S. 105)

*In einer exemplarischen Geschichte über einen Missionars-Alltag in Schwarz-Afrika wird erzählt, wie die Kirche dort auf dem Wege ist, afrikanisch zu werden.*

*Eine Schulklasse könnte ohne größere Schwierigkeiten einige Elemente einer afrikanischen Missionskirche herausarbeiten: Katechisten, andere Musikinstrumente, eine Eisenstange statt einer Glocke, Händeklatschen, Lebensmittel als Opfergabe. Dennoch muss man wohl sagen, dass eher zweitrangige und simple Besonderheiten erzählt werden anstatt tiefgehendere Inkulturationen darzustellen.*

**1. Zeichen der Hoffnung 9/10** (1989, S. 63)**2. Religion am Gymnasium 6** (1988, S. 127)

*Diese zwei Beispiele erwähnen, dass wir europäische Christen durchaus von den afrikanischen Christen beschenkt werden können.*

*1. Auf dem Hintergrund des alten Vorurteils über die dummen und gottlosen Afrikaner wird daran erinnert, dass die europäischen Missionare oft kein Verständnis für die Kultur Afrikas zeigten. Darauf folgt eine kurze Beschreibung der weithin inkulturierten zairischen Liturgie und vor allem der Freude, die diese Menschen während des Gottesdienstes zeigen. „Fragen wir nun nach dem Impuls für uns. Er heißt: Den Glauben feiern!“ Zwei heute wichtige Aufgaben der Mission - Inkulturation und Austausch - werden hier zumindest angedeutet.*

*2. Im zweiten Text geht es auch um einen freudigen Gottesdienst, für den man viel Zeit haben muss. Der afrikanische Pfarrer, der in Deutschland studiert hat, weltweit denkt und dabei afrikanisch geblieben ist, bringt an einem Sonntag im Gottesdienst den Gedanken der Partnerschaft zum Ausdruck. Die Deutschen schenkten Geld, die Afrikaner könnten ihnen ein Gegengeschenk machen: Freude am Glauben und am Leben, die Achtung der Alten, den freudigen Gottesdienst-Besuch, die Gastfreundschaft, die Einfachheit, das Gebet.*

*Der Austausch von Geld gegen solche Gaben scheint mir doch sehr unpassend zu sein. Wie das geschehen könnte, wird leider nicht gesagt. Wie kann so ein Austausch konkret aussehen außer dass man füreinander betet? Für Schüler (und aus eigener Erfahrung auch für die allermeisten Erwachsenen) bleibt so ein Vorhaben sehr abstrakt.*

*Zusammenfassung: Schwerpunkt ist in diesen Beiträgen der Umbruch in der Missionsarbeit. Wenn wir diese Texte mit den oben (S. 138) dargelegten Missions-Modellen in Beziehung bringen, könnte man in ihnen am deutlichsten das Inkarnationsmodell wieder entdecken.*

**Mitten unter euch 7/8** (1983, S. 214)

*Hier werden einige Vergleiche der Missionsarbeit damals (19. Jh.) und heute (nach dem Konzil) erläutert. Besonders herausgestellt werden das Eingebundensein der Missionare in die damali-*

ge Zeit und ihre Belastung durch den Kolonialismus. Dennoch konnten sie „die Fundamente der jungen Kirchen“ legen.

In Bezug auf die heutige Zeit werden die inzwischen weite Verbreitung der katholischen Kirche und der Übergang von der „Westmission“ in eine „Weltmission“ erwähnt. Diese Veränderung ermöglichte es, dass einheimische, junge, gleichberechtigte Kirchen entstanden, die auch den „alten“ Kirchen etwas geben können.

**Kennzeichen C 9** (1996, S. 168)

Unter der Überschrift „Von der Westkirche zur Ortskirche“ spricht der Autor die heute unbedingt notwendige Aufgabe der „Inkulturation“ an. Er erwähnt die Fehler der Missionare, die bis ins 20. Jh. hinein den Afrikanern mit dem Christentum auch die westliche Kultur bringen wollten. Bischof Sarpong aus Ghana wird zitiert, der die früher notwendige Verleugnung der eigenen Kultur durch die afrikanischen Christen beklagt. Sarpong nennt z. B. die aus afrikanischer Sicht oft falsche Symbolik und die Zerstörung der traditionellen Großfamilie. Hat die Kirche das wirklich getan? Das müsste dann doch erklärt werden. Außerdem bringt das Religionsbuch ein altes Bild, auf dem ein weißer Missionar wie ein besorgter Vater den Streit von zwei schwarzen Frauen schlichten will, d. h. der europäische Missionar brachte den Frieden, wozu die Afrikaner/innen nicht fähig waren - angesichts der Sklaverei eine ungeheure Annäherung.

Das alles zusammen ist eine kurze und den Kern der notwendigen Inkulturation treffende Darstellung, zu der auch als ein Beispiel ein in den christlichen Glauben inkulturiertes Tanzlied - allerdings aus Indien - hinzugefügt ist.

**Halbfas, Religionsbuch 9/10** (1991, S. 72-77, 105-108, 112)

Die Ausführungen in diesem Buch sollen deshalb am Ende dieses Abschnittes dargestellt werden, weil sie in ziemlich umfassender Weise die oben genannten Einzelthemen wiederholen.

Auf den S. 72-77 gibt Halbfas einen Überblick über die Kolonialpolitik der europäischen Mächte und erwähnt dabei auch Afrika. Einige wichtige Gedanken daraus sind: die Ausbeutung der afrikanischen Rohstoffe durch die Kolonialmächte; die Zerstörung der dörflichen Stammesgesellschaften; der aufgrund des afrikanischen Rechts illegitime Landkauf; die Missachtung der Afrikaner als dumm, faul und rückständig; die Vermittlung der europäischen Lebensweise; die Internalisierung der negativen Urteile der Europäer durch die Afrikaner und dadurch ihre Lösung von ihrer traditionellen Kultur; das Ineinander von Mission und Kolonialismus; das Eingebundensein der Missionare in ihren geschichtlichen Kontext.

Aber auch positive und wichtige Leistungen der Missionare werden genannt: praktische Hilfen in der Landwirtschaft; Schulen und Krankenhäuser; eine europäische Sprache zur weltweiten Verständigung (Die Verständigung innerhalb eines Staates mit ihren zahllosen afrikani-



*schen Sprachen wird hier nicht erwähnt.); ein Glaube, der die Stammesgrenzen überwinden kann und zu einer weltweiten Gemeinschaft führt; ein Christentum des Volkes und nicht nur der Herrschenden; Befreiung von Geisterfurcht; eine Vorstellung und gelebte Modelle von einem Ende der Ausbeutung der Menschen durch Menschen.*

*Der Autor bringt auf den S. 105-108 einen langen, informierenden Text über die Schwierigkeiten und Aufgaben der heutigen Missionierung in Schwarz-Afrika. Ausgehend von den Missverständnissen der ersten Missionare, dass die Afrikaner von Gott nichts Rechtes wüssten und dass sie deshalb einen würdigen, europäischen Gottesdienst bräuchten, nennt Halbfas einige religiös-kulturelle Grundlagen der Afrikaner: Zentrum ihres Glaubensbewusstseins ist das diesseitige Leben; Sünde ist sozial, deshalb muss auch die Wiedergutmachung gemeinschaftlich sein; alle Lebensbereiche sind eine Einheit.*

*Sodann erwähnt Halbfas das fatale Zusammentreffen von Sklavenhandel, Kolonialismus und dem europäisch geprägten Christentum der Missionare. Er wirbt aber auch um Verständnis für die Zeitgebundenheit der Missionare. Danach kommen ein paar Gedanken zur heute unbedingt notwendigen Inkulturation. Das einzige Beispiel hierfür ist, dass die Afrikaner ihre Kirche als Familie verstehen wollen. Der Autor zitiert aber auch einen Afrikaner, dessen Aussage auf die radikale Form von Inkulturation anspielt: „Es geht darum, die Botschaft Christi ihres westlichen Gewandes zu entkleiden, das sie während 2000 Jahren getragen hat, damit die eigentliche Religion Christi in ihrer ursprünglichen Schönheit erstrahlen kann.“ Das deutet auf die oben dargelegt Positionen etwa von M’nteba und Hebga hin (vgl. S. 262f).*

*Auf S. 112 überschreibt der Autor den kirchlichen Entwicklungsprozess mit „Von der Westkirche zur Weltkirche“. Er erinnert daran, dass sowohl die Profan- als auch die Kirchengeschichte bis vor kurzem weitgehend eine europäische Geschichte war. Deshalb kam das europäische Christentum zu den außereuropäischen Völkern. Erst in der heutigen Zeit verlagert sich der Schwerpunkt der Kirche „zu kulturell alten und zugleich jungen Völkern, [...] zu den materiell Armen und geistlich Armen.“ Etwas weiter im Text wird darauf hingewiesen, dass gerade in der afrikanischen Kirche in ganz besonderer Weise die Kultur im Mittelpunkt der Zukunftssorge steht.*

*Des Weiteren plädiert Halbfas dafür, heute nicht mehr von „unseren Missionen“ zu sprechen, die von Europa und Amerika ihre Almosen bekommen, sondern besser von einem „zwischenkirchlichen Dienst“.*

*Insgesamt entsprechen diese Ausführungen dem heutigen Stand der theologischen Einsichten in die Vergangenheit und Gegenwart der Missionsarbeit. Ich denke, dass Halbfas die Vielschichtigkeit der positiven und negativen Ereignisse in der Zeit der Missionierung im Kontext mit dem Kolonialismus verdeutlicht hat. So kann den Schülern/innen klar werden, dass wir heute mit Urteilen über die damaligen Menschen äußerst vorsichtig sein müssen.*

*Die Ausführungen von Halbfas enthalten aber dennoch einige Schwächen. Es ist meines Erachtens schade, dass keine für die Schüler/innen nachvollziehbaren, konkreten Beispiele angeboten werden. Des Weiteren denke ich, dass der Ausdruck „Hierarchie des brüderlichen Dienstes“ gar nicht in den Geist dieser Ausführungen passt. Außerdem wird nicht gesagt, wann etwa die große zeitliche Zäsur zwischen europäischer und Weltgeschichte angesetzt werden könnte. Dasselbe gilt für den Wendepunkt von der europäischen zur Weltkirche. Die Rede von den „jungen Völkern“ scheint mir ein Klischee zu sein. Inwiefern sind sie jung, wenn sie schon vor Jahrhunderten hochstehende Kulturen hervorgebracht haben? Deshalb kann man auch fragen, wieso diese Menschen „geistlich arm“ sind. Man vergleiche etwa die Ausführungen der Autoren über die afrikanische Religion und ihre geistige Tiefe.*

### **Exkurs Kirchengeschichtsbücher**

#### ***Von der europäisch geprägten Missionskirche zur afrikanischen Ortskirche***

*Folgende Kirchengeschichtsbücher sollen hier berücksichtigt werden:*

**Gottschalk, Kirchengeschichte** (1959, S. 253)

**Lüpple, Kirchengeschichte** (<sup>1</sup>1965, <sup>3</sup>1969, S. 178)

**Heuser, Kirchengeschichte** (<sup>12</sup>1967, S. 103-104)

**Baur, Missionsgeschichte, in: Lüpple, Kirchengeschichte in Längsschnitten** (1968, S. 66, 67)

**Brüggeboes, Kirchengeschichte** (1972, S. 202-206)

**Kopp, Kirche und wir** (1977, S. 38)

*Diese Kirchengeschichtsbücher wollen sachlich informieren, sie sind nicht didaktisch aufbereitet. Wie sachlich ein Geschichtsbuch sein kann, ist aber begrenzt, da der Autor seine subjektive Position schon durch die Auswahl der Themen und ihre Schwerpunkte anzeigt.*

*Die wichtigsten Beiträge dieser Kirchengeschichtsbücher lassen sich grob in zwei Themen zusammenfassen: 1. Die Mission, die Stellung der Missionare zu Schwarz-Afrika und zu ihrer angestammten Religion; 2. Das Verhältnis der Kirche zu Sklaverei.*

Zu 1: *Einige Autoren zeigen wenig Hochachtung vor der afrikanischen Religion und summieren sie unter „restliche Heiden“ (Gottschalk, 248), unter „Stammesreligionen und ohne Religion“, unter „Heiden“, weil sie „heidnische Kulte“ feiern (Brüggeboes, 205). Bei Heuser (149) spürt man stark die alte, überhebliche Sprechweise der damaligen Kirche, z. B. bei Ausdrücken wie „heidnischer Primitivglaube“, „die primitiven Heiden“, „Mohammedaner“.*

*Mit dieser Geringschätzung der Afrikaner korrespondiert das mehrfach zu erkennende Bestreben, die oft zweifellos heroischen Taten vieler Missionare in Schwarz-Afrika zu betonen (Baur, 66; Kopp, 38; Brüggeboes, 202). Heuser schreibt über den französischen Konvertiten und Missionar Franz Paul Maria Libermann, der wie viele andere unter schwierigen Bedingungen in West-Afrika wirkte und für die baldige Selbstständigkeit der afrikanischen Bistümer ein-*

*trat. Es wird also eine administrative Tat als besonders wichtig ausdrücklich hervorgehoben, was sicherlich mit dem vorherrschenden Bestreben zusammenhing, die Kirche in einem Missionsgebiet einzupflanzen.*

*Dabei wird aber auch auf die negativen damaligen Umstände hingewiesen, vor allem auf den Kolonialismus. Heuser (151) erwähnt die Verquickung der Mission mit den Kolonialmächten, die äußerlich gesehen einige praktische Vorteile brachte, aber den Nachteil hatte, dass viele Afrikaner u. a. den christlichen Glauben mit der Kultur und den Herrschaftsansprüchen der Europäer identifizierten. Weitere selbstkritische Aussagen sind kaum zu finden. Mehrfach werden die Schwierigkeiten der Mission auf allgemeine geistig-religiöse Entwicklungen zurückgeführt, z. B. auf die „neu-heidnische-materialistische moderne Zivilisation“, die auch in Schwarz-Afrika ihre Wirkungen entfalte (Gottschalk, 253). Es soll noch erwähnt werden, dass zwei Inkulturations-Beispiele im Bild gezeigt werden: Ein schwarzer Christus am Kreuz (Brüggeboes, 205) und der Kopf einer schwarzen Mariendarstellung (Baur, 178). Auch die langsame „Enteuropäisierung“ der Mission wird angesprochen, aber zu sehr an den einheimischen Priestern und Bischöfen festgemacht. Eine ganzheitliche Inkulturation wird noch nicht gesehen (Heuser, 151).*

*Zu 2: Auf einer ähnlichen Linie wie die Texte über die Missionsarbeit liegen die Aussagen über die Sklaverei und über den Anteil der katholischen Kirche an diesem Skandal. Auch hier kann man in den Texten Heusers die ziemlich stark ausgeprägte Haltung erkennen, die in Schwarz-Afrika missionierende Kirche in einem möglichst guten Licht erscheinen zu lassen. Das geschieht z. B. dadurch, dass die wenigen Anwälte und Helfer der Sklaven mindestens ebenso stark herausgestellt werden wie die negativen Anteile der Kirche an diesen Verbrechen. Der Autor erwähnt zunächst, dass Las Casas den Vorschlag machte, zur Entlastung der Indianer von der ihnen ungewohnt schweren Arbeit Afrikaner nach Mittelamerika zu holen und dass Las Casas dann keineswegs damit einverstanden war, wie die Sklaverei vonstatten ging.*

*Heuser schreibt einige Sätze über die Grausamkeiten bei den Sklavenjagden und den Überfahrten. Er erwähnt nicht die Mitschuld der Christen an diesen Grausamkeiten, sondern preist vornehmlich die Hilfeleistungen des Jesuiten Petrus Claver. (Zeitangaben für sein Leben und Wirken gibt es nicht.) Claver „beeilte sich, sie (sc. die in Cartagena ankommenden und z. T. sterbenskranken Sklaven) zu taufen.“ Später musste er die zu Christen gewordenen Afrikaner „von ihren unsittlichen Tänzen“ und „heidnischen Festen abbringen.“ Er betreute die schwarzen Sklaven seelsorglich und half ihnen auch gegen die häufige Willkür der Spanier (103f). Dieser Beitrag verdeutlicht, dass die Christen bis auf wenige Ausnahmen an der Sklaverei mitwirkten bzw. sie geschehen ließen. Er zeigt auch, dass man sich heute in diesen wenigen, damals wirklich heldenhaften Christen sonnen und zumindest teilweise entschuldigen möchte. Man erkennt ebenso die frühere, bis nach dem Konzil andauernde Herablassung gegenüber den Afrikanern.*

*Inhaltlich bringen die Kirchengeschichtsbücher meines Erachtens allzu viel Positives über die Missionsarbeit der katholischen Kirche in Schwarz-Afrika. Allzu sehr werden die Schwierigkeiten und Misserfolge auf andere abgeschoben. Allzu wenig werden Schuld und Versagen der Kirche deutlich erwähnt und in den zeitlichen Kontext eingeordnet. Allzu herablassend wird manchmal über die traditionellen Afrikaner und ihre Religion geschrieben.*

*Auch religionsdidaktisch gesehen, enthalten diese Beispiele aus heutiger Sicht einige erhebliche Mängel, verglichen mit den kirchengeschichts-didaktischen Grundsätzen, die oben (vgl. S. 34) dargelegt wurden.*

*Nicht immer wird deutlich genug das Wirken der Missionare und der Kirche in den gesellschaftlichen und geistigen Kontext der damaligen Zeit gestellt, was man in den Jahren nach dem II. Vatikanischen Konzil erwarten konnte.*

*Es ist notwendig, dass der heutige Leser diese Kirchengeschichtsbücher in den geistigen und religiösen Kontext der Zeit vor und kurz nach dem Konzil stellt, als es kaum üblich war, im Religionsunterricht die Kirche zu kritisieren, und wie es auch noch 1995 in dem päpstlichen Schreiben „Ecclesia in Africa“ zu erkennen ist (vgl. S. 171).*

*Es wird auch nicht in allen Beiträgen deutlich genug dargestellt, wie die Kirche die jeweiligen Herausforderungen der Zeit, bsd. die Sklaverei und die Verquickung mit den Kolonialregimen in Schwarz-Afrika angenommen hat und zu bewältigen versuchte. Die Schüler/innen können kaum ein Ringen mit den Problemen, ein Abwägen von verschiedenen Möglichkeiten mit den damaligen Argumenten erkennen. Sie werden nicht in einen Entscheidungsprozess mit mehreren Alternativen hineingenommen. Dazu reichen die Informationen und die eventuell unterschiedlichen Sichtweisen nicht aus.*

*Es mag an der Entstehungszeit dieser Kirchengeschichtsbücher liegen, dass auch kaum darauf hingearbeitet wurde, die Themen so aufzubereiten, dass sie mit den Lebenserfahrungen der Schüler/innen korrelieren und für die Zukunft wichtige Erkenntnisse vermitteln könnten.*

*Es soll zustimmend angemerkt werden, dass die zwei kurz vorgestellten Personen Claver und Libermann exemplarisch für die jeweils angesprochene Zeit und Situation stehen und dass man mit diesen Schilderungen in die Problematik einsteigen könnte.*

## **2. 10. Religionsdidaktische Einschätzung der Buchbeiträge zum geschichtlichen Werdegang der afrikanischen Kirche**

*Die Auszüge aus den Kirchengeschichtsbüchern sind noch weitgehend vorkonziliar geprägt und könnten den Schülern/innen exemplarisch zeigen, wie patriarchalisch, z. T. arrogant und von oben herab die katholische Kirche gegenüber den Missionsgebieten dachte, sprach und oft auch handelte. Als Beispiele für eine zeitbedingte Auffassung von Missionierung aus der Positionie-*

*rung des religiös und kulturell Überlegenen heraus sowie als Veranschaulichung der Entwicklungen und Veränderungen in diesem und in anderen Bereichen könnten die Texte aus den Kirchengeschichtsbüchern didaktisch fruchtbar gemacht werden. Ein isoliertes Einzelbeispiel als Information zu benutzen, wäre sicherlich höchstens als Einstieg in eine umfassende Diskussion brauchbar.*

*Die Texte aus den später erschienenen Religionsbüchern bringen – insgesamt gesehen – alle heute wichtigen Themen und Probleme der Missionsgeschichte zur Sprache. Hätte ein Religionslehrer diese Auswahl zur Verfügung, könnte er die einzelnen Bereiche erarbeiten lassen: das im Vergleich zu den meisten deutschen Gemeinden zum Teil persönlichere Gemeindeleben, ein unmittelbarer Glaubsverständnis sowie eine konkretere Glaubenspraxis, ein familiäreres als das frühere Missions- und Kirchenverständnis usw.*

*Ob die heutigen Schüler/innen das als lebensrelevant oder zumindest als interessant annehmen können, muss aber meines Erachtens bezweifelt werden. Denn selbstverständlich sind alle diese Beiträge sehr stark kirchenorientiert; und das korreliert ja keineswegs mit den Erfahrungen der meisten Jugendlichen. Vielleicht könnte man mit diesem Material einen großen Teil der heutigen Kirchenkritik thematisieren und auf Kernelemente (Kirche und politische Macht, Eurozentrismus, Kirche als eine auch geschichtliche und deshalb sich entwickelnde Größe) hin konzentrieren.*

### **3. Die heutige Situation der Kirche in Schwarz-Afrika**

Die Mission war immer geschichtlich geprägt und muss immer auch von daher bewertet werden. Darum muss sie auch heute wieder anders und zeitgerecht werden, was in späteren Jahren natürlich wieder kritisiert werden wird. Aber der heutige Kritiker muss immer die Tatsache bedenken, dass auch die Kirche und jeder einzelne Missionar in hohem Maße von den jeweiligen Zeitströmungen und dem gesamten geistigen, politischen und sozialen Umfeld seiner Zeit geprägt war und ist. In diesem Sinne ist jede Kritik an den Auffassungen und dem Vorgehen der Missionare in Schwarz-Afrika relativ und darf nicht in Überheblichkeit ausarten<sup>1</sup>.

Zur Kennzeichnung der heutigen Situation der katholischen Kirche in Schwarz-Afrika werden vier Autoren herangezogen, die in unterschiedlicher Weise Schwarz-Afrika erlebt und dem entsprechend beschrieben haben. Man sollte dabei bedenken, dass Bühlmanns Buch „Afrika“ von 1963 viel weniger Kritik enthält als sein Buch „Wo der Glaube lebt“ von 1974. Die Ausführungen von Hasenhüttl in seinem Buch „Schwarz bin ich und schön“ und von Achermann in „Schrei, geliebtes Afrika“ enthalten noch wesentlich schärfere Anklagen als die von Bühlmann. Von ganz anderer Art als die vorgenannten Bücher sind die Erfahrungsberichte von Bernhard

---

<sup>1</sup> Vgl. Bürkle, Geschichtliche Bilanz und Situationsanalyse, 28f

Häring über seine Reisen, Erlebnisse und Begegnungen in Schwarz-Afrika<sup>2</sup>. Die Grundtendenz, wie er die Kirche in Schwarz-Afrika sieht, ist positiv und hoffnungsvoll.

Was alle Kritiker so wichtig und glaubwürdig macht, ist die Tatsache, dass sie wahrhaftig keine Kirchegegner sind und dass immer wieder deutlich wird, wie sehr sie sich für Schwarz-Afrika und die afrikanische Kirche einsetzen.

Wenn man bedenkt, dass die christliche Mission in Schwarz-Afrika trotz einiger sehr früher Anfänge eigentlich erst seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in größerem Maße betrieben worden ist, dann kann man diese Zahlen als beachtlichen Erfolg ansehen. Angesichts von bis zu 70 % Anhängern der afrikanischen Religion in einigen Ländern und angesichts des aktiven Islam im Norden Schwarz-Afrikas könnte man aber auch von einem sehr geringen Erfolg sprechen, wie Hasenhüttl es sieht<sup>3</sup>. Bühlmann dagegen meint, Schwarz-Afrika könne zu 65% als evangelisiert gelten<sup>4</sup>. (Einige Zahlen über die Anhänger der verschiedenen Religionen einschließlich der Christen wurden bereits auf S. 206 genannt.)

Aber wichtiger als Zahlen sind die Folgen der Missionierung und ihre Auswirkungen auf die Gesellschaft. Und hier sind äußerst schwerwiegende Missstände zu verzeichnen. Schauen wir zuerst auf den allgemeinen gesellschaftlichen Zustand. Hasenhüttl stellt hier soziales Elend, Diebstahl, Aids, gescheiterte Familien, Vernachlässigung der Erziehung, kulturelle Desintegration, Pornographie, Drogen- und Alkoholmissbrauch, übertriebenen Sex, Prostitution, Bestechung, übersteigerten Individualismus, Arbeitslosigkeit, Raub, ein erfolgloses Erziehungssystem, ein niedriges Niveau der Schulabschlüsse und andere negative Erscheinungen fest<sup>5</sup>.

Bühlmann ist hier teilweise anderer Meinung: Mehr und mehr sind die Schulen der eigentliche Ort der Glaubensverkündigung geworden. Die Christen wollen nicht abseits der Kultur stehen, sondern diese mitgestalten<sup>6</sup>. Die positiven und neutralen Wirkungen der Schulen hatten aber auch einige negative Begleiterscheinungen: Es gab vom Dorfleben isolierte Schulen, die zur Entwicklung des Dorfes nichts beitrugen; eine entwurzelte Schicht von Jugendlichen, die nicht mehr das Land bebauen wollten, sondern in der Stadt Posten suchten, bei denen man sich nicht die Hände schmutzig machte; eine zweifelhafte Elite, die nur auf den eigenen Vorteil aus war. Religion wurde zu sehr ein Schulfach, das man hinterher ablegen kann; es waren zu viele Missionare schulisch gebunden; es gab große Lasten an Verwaltung und Gebäudeerhalt; die Kirche wurde verstärkt zur Institution. In Afrika müsste man die Konzentrierung auf die Schulen, den „Schulfetischismus“, überwinden und neue Wege gehen, um die ganze Dorfgemeinschaft weiterzuführen<sup>7</sup>.

Wenn Hasenhüttl spezieller in die afrikanische Kirche hineinschaut, dann sieht er auch und

<sup>2</sup> Vgl. Häring, Ich habe mit offenen Augen gelernt

<sup>3</sup> Vgl. Hasenhüttl, Schwarz bin ich, 2f

<sup>4</sup> Vgl. Bühlmann, Afrika, 31, 38-40, 42, 45; vgl. Bühlmann, Wo der Glaube lebt, 215

<sup>5</sup> Vgl. Hasenhüttl, Schwarz bin ich, 4, 7, 93; vgl. Achermann, Geliebtes Afrika, 24-29

<sup>6</sup> Vgl. Bühlmann, Afrika, 45

<sup>7</sup> Vgl. Bühlmann, Wo der Glaube lebt, 256f; vgl. Achermann, Geliebtes Afrika, 20

gerade hier den Nährboden vieler Übel: Herrschaftsmentalität, Zerstörung des sozialen Gefüges der afrikanischen Gesellschaft, ein recht äußerliches Feiertags-Christentum, keinen gelebten Glauben im kulturellen Kontext, Aberglauben, Ignoranz in Glaubenssachen, Indifferenz oder Feindschaft der politischen Führungsschicht gegenüber dem Glauben. Es gibt sehr viele Sekten bzw. unabhängige afrikanische Kirchen, auch afrochristliche Kirchen genannt<sup>8</sup>, weil der spezifisch afrikanisch-spirituelle Durst der Afrikaner/innen nicht von der katholischen Kirche gestillt wird und weil die Afrikaner die Spannungen zwischen der traditionellen Geisteshaltung einerseits und europäisch-missionarischen andererseits nicht bewältigen konnten oder wollten. Die Bibelübersetzungen in die Stammessprachen haben die Möglichkeit eröffnet, die Mission und die Missionare mit deren eigenen Maßstäben zu beurteilen<sup>9</sup>. Echte Inkulturation ist nicht gelungen oder höchstens in einigen Ansätzen wie in der zairischen Liturgie, die nach Hasenhüttls Meinung als einzige liturgische Neuerung aber nur eine Akkomodation ist. „Aber auch in Zaire ist der Regelfall der römische Ritus; der eigene ist die Ausnahme“<sup>10</sup>.

Wo liegen die Ursachen für so viele und so gravierende Fehlentwicklungen? Nach Bühlmann in der falschen Theologie und Praxis der Mission. 100 Jahre Mission haben Schwarz-Afrika nicht verbessert, sondern wegen der kolonialen Missionsmethoden verschlechtert<sup>11</sup>. Es wurde ein Import-Christentum, kombiniert mit europäischer Zivilisationsbesessenheit, nach Schwarz-Afrika gebracht<sup>12</sup>. Weil man dachte, das Heidentum sei in seiner Ganzheit schlecht, eine „massa damnata“, wurden afrikanische Kultur und Religion teilweise ausgemerzt. Die einheimischen, religiös geprägten Bräuche und Symbole wurden abgeschafft<sup>13</sup>, das europäische Erziehungs- und Schulsystem wurde weitgehend eingeführt. Durch den Import der europäisch-kirchlichen Herrschaftsmentalität wurde das ganz anders strukturierte afrikanische Sozialgefüge zerstört<sup>14</sup>.

Ein Zitat von Präsident Dr. Julius Nyerere von 1962 drückt die geistige Unterdrückung so aus: „Von allen Verbrechen des Kolonialismus gibt es kein schlimmeres als den Versuch, uns glauben zu machen, wir hätten keine eigene afrikanische Kultur, oder das, was wir besaßen, sei wertlos, sei etwas, dessen wir uns schämen müssten, statt darauf stolz zu sein“<sup>15</sup>.

Statt das viel stärker dialogisch und auf das Gemeinschaftswohl hin ausgerichtete Familien-

<sup>8</sup> 1992 sollen es ca. 15 Mio. Menschen in mindestens 7000 afrochristlichen Kirchen gewesen sein. Für das Jahr 2000 werden ca. 30 Mio. Mitglieder dieser Kirchen erwartet. Vgl. de Gendt, Die Vorstellung vom afrikanischen Christentum, 78. Neill schrieb 1975 von ca. 5000 afrikanischen unabhängigen Kirchen, die vor allem in Südafrika, Nigeria, Kongo/Zaire, Ghana und Kenia beheimatet sind. Vgl. Neill u. a., Lexikon zur Weltmission, 15

<sup>9</sup> Vgl. Neill u. a., Lexikon zur Weltmission, 16

<sup>10</sup> Vgl. Hasenhüttl, Schwarz bin ich, 76; ganz anders Badika, mündliche Information

<sup>11</sup> Vgl. Bühlmann, Wo der Glaube lebt, 46

<sup>12</sup> Vgl. Bühlmann, Afrika, 215, 218; vgl. Zoa, Der christliche Beitrag, 287

<sup>13</sup> Vgl. Bühlmann, Afrika, 75

<sup>14</sup> Vgl. Achermann, Geliebtes Afrika, 22f; Zoa ist hier etwas anderer Meinung. Zusammen mit den Kolonialherren übernahm die Kirche das Clandanken in dem Sinne, dass einer, jetzt der Europäer, das Sagen hatte und den untergeordneten Afrikanern die Verantwortung für weltliche Angelegenheiten weitgehend abgenommen wurde. Vgl. Zoa, Der christliche Beitrag, 287

<sup>15</sup> Bühlmann, Afrika, 218, zitiert aus *Tanganyika Standard* vom 11. 12. 62

und Clansystem zu verchristlichen, wurde – so Hasenhüttl – von den Missionaren eine monarchische Diktatur vorgelebt, die sowohl von der politischen wie kirchlichen Führungsschicht verinnerlicht wurde. Ein extremes Beispiel für dieses unsoziale Herrschaftsdenken sei die Petersdom-Nachbildung in der Elfenbeinküste für 250 Millionen DM, aber auch viele überdimensionierte Kirchen im Fabrikhallenstil. In keinem anderen Kontinent habe er so viele prunkvolle, sinnlose und stilllose Kirchenbauten gefunden wie in Schwarz-Afrika, schreibt der Autor. Er habe nur eine wirklich schöne Kirche gesehen<sup>16</sup>. „Der afrikanischen Kunst wurde weitgehend der Boden entzogen. Es wurde massenweise europäischer Kitsch importiert“<sup>17</sup> (vgl. S. 278).

Die meisten afrikanischen Bischöfe haben in Europa studiert und dabei die Minderwertigkeit ihrer Kultur und Religion eingepflegt bekommen<sup>18</sup>. Hasenhüttl verurteilt, dass sie europäisch leben wollen. Es „herrscht eine monarchische Diktatur vor. Kritik und Selbstkritik bleiben ausgespart.“ Afrikanische Priester werden „häufig wie Schachfiguren“ behandelt<sup>19</sup>.

In Schwarz-Afrika herrscht mehr Klerikalismus als anderswo, meint Hasenhüttl. Die vollen Priesterseminare sollten nicht voreilig als Zeichen für eine große Zahl von echten Berufungen gepriesen werden. Viele Priesteramtsanwärter gäben zu, dass für sie der soziale Aufstieg der Hauptgrund für das Priesterwerden sei. Die einheimischen Priester wollten oft so leben wie ihre weißen Vorbilder<sup>20</sup>.

Obwohl inzwischen fast alle weißen Bischöfe durch schwarze ersetzt wurden<sup>21</sup>, herrscht laut Hasenhüttl durch die Finanzen eine noch größere Abhängigkeit der Bischöfe als früher; mindestens zu 50% sind sie auf Geld von außen angewiesen; Bühlmann meint gar, zu 70-90%<sup>22</sup>. Der materiellen Abhängigkeit durch missio und andere Hilfsorganisationen folgt die geistige Abhängigkeit.

Hasenhüttl schreibt, dass er viele Afrikaner/innen gefragt habe: „Was tragen die Kirchen zur Befreiung des Schwarzafrikaners bei?“ Die Antwort habe immer gelautet: „Nichts!“<sup>23</sup>

Statt das spontane afrikanische Gebet zu fördern, wurden der Rosenkranz und lebensfremde Andachten eingeführt. Statt Gebete zu lehren, die sich auch auf die Weltsituation und Weltverantwortung beziehen, sollten die Afrikaner/innen nur um geistliche Gaben bitten<sup>24</sup>. Statt örtliche Liturgien zu entwickeln, wurde eine römische Messfeier verordnet. Statt einer gemeinsamen Bewältigung von Ungerechtigkeit wird die Einzelbeichte abgehört<sup>25</sup>. Statt biblische Geschichten zu erzählen, wurde und wird der Katechismus gelehrt<sup>26</sup>. Basisgemeinden werden abgelehnt,

<sup>16</sup> Vgl. Hasenhüttl, Schwarz bin ich, 73

<sup>17</sup> Bühlmann, Afrika, 220

<sup>18</sup> Vgl. Bühlmann, Afrika, 214, 235; vgl. Achermann, Geliebtes Afrika, 20, 22

<sup>19</sup> Hasenhüttl, Schwarz bin ich, 72

<sup>20</sup> Vgl. Hasenhüttl, Schwarz bin ich, 74f

<sup>21</sup> Nach de Gendt waren um 1992 von 487 katholischen Bischöfen 369 Einheimische; vgl. de Gendt, Die Vorstellung vom afrikanischen Christentum, 77

<sup>22</sup> Vgl. Bühlmann, Wo der Glaube lebt, 289

<sup>23</sup> Vgl. Hasenhüttl, Schwarz bin ich, 72

<sup>24</sup> Vgl. Zoa, Der christliche Beitrag, 288

<sup>25</sup> Vgl. auch Mulago, Die lebensnotwendige Teilhabe, 63; vgl. Ruppert, Afrika betet anders, 30

<sup>26</sup> Vgl. Bühlmann, Afrika, 85; vgl. Bühlmann, Wo der Glaube lebt, 236



weil sie herrschaftsfreie Modelle bieten. Es wurden den Afrikanern unangepasste westliche Moralvorschriften vorgeschrieben, anstatt sie im Dialog auf Schwarz-Afrika bezogen zu entwickeln, bsd. die Ehemoral<sup>27</sup>. (Ein Beispiel für die Folgen könnte sein, dass im zu 55% christlichen Kongo (Zaire) angeblich nur 10 % die eheliche Treue halten<sup>28</sup>.)

Auch bei Achermann findet man fast keine positiven Erfahrungen. Der Leser gewinnt den Eindruck, dass die europäische, in Afrika missionierende Kirche so gut wie alles falsch gemacht hat, vor allem durch die selbstverständliche Übertragung des europäischen, technischen und ökonomischen Systems und der europäischen Mentalität nach Schwarz-Afrika.

Auch in Schwarz-Afrika herrschen „Strukturen der Sünde“, und diese sind durch die Mitschuld der Kirche, durch die Zerstörung der sozialen Kultur, durch die christliche Mission gefördert worden<sup>29</sup>.

Es sollen auch die positiven Seiten der afrikanischen Kirche zur Sprache gebracht werden, soweit sie vor allem von Häring beschrieben worden sind. Die erste Generation von Missionaren brachte heroische Opfer, obwohl ihre Sendung zum Teil mit dem Kolonialismus verquickt war und äußerlich gesehen gefördert wurde. Zum Teil aber war die Missionsarbeit auch gegen den Kolonialismus gerichtet<sup>30</sup>. Viele afrikanische Bischöfe sind „Symbol der Einfachheit und Brüderlichkeit“, auch „Vorbilder apostolischer Armut und Bescheidenheit“<sup>31</sup>. Ohne die vielen aus- und inländischen Ordensfrauen und Missionsbrüder kann man sich die Kirche in Schwarz-Afrika nicht vorstellen<sup>32</sup>. Häring hebt ebenso das große Engagement der Katechisten hervor, die man vielleicht zu Diakonen weihen sollte. Die Katechisten seien „ohne jede Spur von Klerikalismus“<sup>33</sup>. Geradezu begeistert ist der Autor von dem großen Interesse der jungen Priester und der anderen Seelsorger an ihrem Beruf und an der Kirche, vor allem auch an der Inkulturation<sup>34</sup>. Es gibt die bereits erwähnte, teilweise an afrikanische Mentalität und Dialogkultur angepasste Mess-Liturgie in Zaire sowie eine neue und befreiende Totenklage. Viele afrikanische Theologen beginnen, eine eigenständige afrikanische Theologie zu entwickeln<sup>35</sup>.

Immer wieder hebt Häring die Glaubensfreude der Afrikaner/innen hervor, sie seien ein fröhliches Volk geblieben. Die Kirche in Schwarz-Afrika sei eine Kirche des Gebetes; es gebe zahlreiche charismatische Gruppen<sup>36</sup>.

Die Kirche hat sich aber laut Häring nicht nur auf ihr Innenleben konzentriert und den Welt-

<sup>27</sup> Vgl. Hasenhüttl, Schwarz bin ich, 87f; vgl. Bühlmann, Wo der Glaube lebt, 241, 247f; vgl. Achermann, Geliebtes Afrika, 229, 233; vgl. Ruppert, Afrika betet anders, 30

<sup>28</sup> Vgl. Hasenhüttl, Schwarz bin ich, 4

<sup>29</sup> Vgl. Hasenhüttl, Schwarz bin ich, 94

<sup>30</sup> Vgl. Häring, Ich habe mit offenen Augen gelernt, 7, 59

<sup>31</sup> Vgl. Häring, Ich habe mit offenen Augen gelernt, 20

<sup>32</sup> Vgl. Häring, Ich habe mit offenen Augen gelernt, 21, 33, 43, 96

<sup>33</sup> Vgl. Häring, Ich habe mit offenen Augen gelernt, 48f

<sup>34</sup> Vgl. Häring, Ich habe mit offenen Augen gelernt, 56

<sup>35</sup> Vgl. Häring, Ich habe mit offenen Augen gelernt, 91, 109. Ähnlich berichtet de Gendt, Die Vorstellung vom afrikanischen Christentum, 77

<sup>36</sup> Vgl. Häring, Ich habe mit offenen Augen gelernt, 80

dienst vernachlässigt. „Die ärztliche Mission ist ein Ruhmesblatt der Missionsgeschichte“, sie bildete und bildet die „Synthese zwischen Heilsverkündigung und heilendem Tun“, so wie es Jesus verkündete, den Jüngern auftrug und selber praktizierte<sup>37</sup>. Dazu gehörten bzw. gehören die caritative Tätigkeit, der Sklavenfreikauf, die Hilfeleistungen bei Hunger und Krankheiten, die bereits erwähnten Schulen.

Auch im politischen Bereich war die Kirche ohne Angst aktiv. Häring erwähnt ausdrücklich die Kirche in Kongo (Zaire), die nicht willfährig gegenüber Mobutu war; den Widerstand der Bischöfe für die Menschenrechte gegen Idi Amin in Uganda; den gewaltlosen Kampf der Kirche gegen die Apartheid in Südafrika<sup>38</sup> und für die Schwarzen in Rhodesien/Zimbabwe<sup>39</sup>.

Insgesamt haben wir ein ziemlich vielschichtiges, sowohl positives als auch negatives Bild von der Kirche in Schwarz-Afrika. Trotz aller Fehler, die aus heutiger Sicht in Afrika gemacht worden sind, sollte uns Bürkles Resümee zu denken geben: „Die Geschichte der Mission ist immer auch die Geschichte der Befreiung des Menschen aus Weltflucht oder aus dämonengebundener, magischer Abhängigkeit zur Freiheit der Gotteskindschaft im Umgang mit der Welt. Hier liegt der innere, theologisch notwendige Zusammenhang von missionarischer Verkündigung und der sie begleitenden Veränderung der Umwelt.“<sup>40</sup>

#### ***4. Analyse der Religionsbücher in ihren Aussagen zur heutigen Situation der Kirche Schwarz-Afrikas***

##### ***4. 1. Beispiele aus dem Leben afrikanischer Pfarrgemeinden***

###### ***Das Gemeindeleben als Ganzes***

***Suchen und Glauben 7/8*** (1987, S. 142f)

*In dem erzählenden Text „Aus einer afrikanischen Gemeinde“ geht es um die Lebenspraxis aus dem Glauben in einer kleinen, afrikanischen Dorfgemeinde: wöchentlicher Bibelabend mit Diskussion über die Realisierung des Gehörten im Alltag; täglicher Gebetsabend; Gesprächs- und Versöhnungstreffen; Krankenbesuche, Eigenleistung am Kirchbau; Sonntagsgottesdienst.*

*Die Intensität dieser Glaubenspraxis müsste fast jeden Christen in Deutschland beschämen, ist aber sicher nicht typisch für alle Afrikaner (vgl. S. 353). Ob viele deutsche Schüler/innen so ein Leben nachvollziehen können, ist ganz unwahrscheinlich. Vielleicht kann es aber einige zum Nachdenken über unser oft mittelmäßiges Glaubensleben anregen.*

<sup>37</sup> Vgl. Häring, Ich habe mit offenen Augen gelernt, 70

<sup>38</sup> Vgl. Bühlmann, Wo der Glaube lebt, 88; Vgl. Häring, Ich habe mit offenen Augen gelernt, 123, 129

<sup>39</sup> Vgl. Häring, Ich habe mit offenen Augen gelernt, 92, 97, 144

<sup>40</sup> Bürkle, Geschichtliche Bilanz und Situationsanalyse, 43

**Kennzeichen C 9** (1996, S. 69-71)

*Auf drei Seiten lesen wir einiges über eine Pfarrgemeinde in Kenia. Wir erfahren, wie dort in einem Industriegebiet das christliche Gemeindeleben gestaltet wird. Kern sind die „Kleinen christlichen Gemeinschaften“, die als lebendige Kleingruppen von 20 - 30 Personen die Großgemeinde aufbauen und prägen. In diesen kleinen Gemeinschaften wird in besonders intensiver Weise der christliche Glaube gelebt, z. B. durch gemeinsames Bibellesen, Meditieren, Beten, konkrete Nachbarschaftshilfe, Hilfe bei der Hochzeit eines armen Mitgliedes, soziale Hilfen für Kranke und Behinderte, öffentliches Engagement zur Verbesserung der industriellen Arbeitsbedingungen (z. B. feste Arbeitsverträge), Gestaltung von Gottesdiensten (z. B. Karfreitagsprozession).*

*Vier Fotos und ein Lied in der Lingala-Sprache mit Übersetzung sind hinzugefügt, dessen wichtigste Aussage sein dürfte, dass diese Christen sich über Gott freuen, weil er sie liebt und nicht abweist. Ein Kernelement der Christen Afrikas, die Freude an Gott, wird auch hier wieder hervorgehoben.*

*Dieser Bericht gibt einen kleinen Einblick in eine für uns ungewöhnliche, von der Basis her aufgebaute, lebendige Gemeinde in der jungen Kirche Schwarz-Afrikas. Allerdings fehlen ganz typische afrikanische Elemente, so dass man sich das Gleiche auch etwa in Lateinamerika vorstellen kann. Die Fotos sind wenig aussagekräftig. Vielleicht wollte der Autor weniger eine spezifische Kirche in Afrika vorstellen als vielmehr eine weithin andersartige Gemeinde aus einer jungen Kirche.*

**„Das Geschenk Afrikas“****Suchen und Glauben 7/8** (1987, S. 145)

*Dieses Beispiel wurde oben schon erwähnt. (S. 178) Es werden „Geschenke“ aus den Missionsgebieten genannt. „Das Geschenk Afrikas an die Weltkirche ist die Rückbesinnung auf urchristliche Fröhlichkeit, [...] auf einen farbenfrohen, gesungenen, getanzten und gelachten Glauben“. Das dazugehörige Foto ist allerdings nicht so ganz gelungen.*

*Wir finden hier ein deutliches Beispiel für die Gedanken Doppelfelds „Mission als Austausch“ (vgl. S.185f).*

**4. 2. Darstellung der Wortverkündigung in Schwarz-Afrika****Mitten unter euch 7/8** (1983, S. 14)**Mitten unter euch 9/10** (1984, S. 72)

*In diesen beiden Büchern finden wir jeweils ein Foto, auf dem ein weißer Missionar mit Kindern bzw. Jugendlichen spricht. Das erstere scheint vielleicht spontan entstanden zu sein, das zweite sieht eher gestellt aus. Kontext: Beim ersten Beispiel „Ein Missionar, der nach Schwarz-*

*Afrika geht, kann uns ein Vorbild sein.“ Beim zweiten Beispiel: „Beruf und Berufung - Der Missionar hat eine besondere Berufung.“ Beide Bilder sagen meines Erachtens aber nicht mehr aus, als dass der jeweilige Missionar Kontakt zu den schwarzen Kindern und Jugendlichen hat.*

**Wege der Freiheit 6** (1989, S. 56)

**Zeichen der Hoffnung 9/10** (1982, S. 80)

*Hier finden wir jeweils ein Bildchen (Das zweite ist winzig, 4x4,5 cm.), auf denen ein schwarzer Mann, vielleicht ein Katechet, zu schwarzen Kindern bzw. Jugendlichen spricht. Beide Fotos sind draußen aufgenommen. Das erste Bild könnte auch eine Kindergruppe darstellen, die gleich in den See, der im Hintergrund zu sehen ist, schwimmen geht. Es steht jedoch im Kontext „Die Pfarrgemeinde in der Weltkirche“. Insgesamt 5 Fotos sind Nord-Amerika, Süd-Amerika, Europa und Schwarz-Afrika auf einer groben Weltkarte zugeordnet. (Das zweite Bild, das zu Schwarz-Afrika gehört, zeigt dieselbe Situation wie in „Religion am Gymnasium 6“, S. 126.)*

**Zielfelder 7/8 B** (1977, S. 100)

*Hier sehen wir ein Foto von einem weißen Missionar, der mit einer 6-köpfigen afrikanischen Familie spricht und möglicherweise einen Hausbesuch macht. Es sieht wie das Erinnerungsfoto einer Familie aus.*

**Zeit der Freude, Grundfassung** (1981, S. 34)

**Zeit der Freude** (1981, S. 34)

**Wege der Freiheit 6** (1989, S. 56)

**Religion am Gymnasium 6** (1988, S. 125, 126)

*Das gemeinsame Thema dieser Bilder könnte heißen: Wortverkündigung im Gottesdienst. Das erste Bild ist so winzig (7,1x3,7 cm), dass man lange rätseln muss, was überhaupt gezeigt wird. Wahrscheinlich wird das Evangelienbuch hoch gehalten und durch einen Hof an sich verneigenden Schwarzen vorbei irgendwohin getragen.*

*Das zweite Bild wurde schon erwähnt. Es zeigt einen Gottesdienst eines weißen Missionars, einer weißen Ordensfrau mit schwarzen Menschen draußen unter einem Baum; im Hintergrund steht das Vieh. Der Missionar liest gerade aus einem Buch vor, vielleicht aus der Bibel.*

*Auf den beiden letzten Bildern sieht man fast die gleiche Situation, aber aus der Nähe. Die Ordensschwester zeigt zunächst Erwachsenen während des Wortgottesdienstes, dann, mit Hilfe eines schwarzen Mannes, einigen Kindern Bilder, die wohl dem besseren Verstehen des Verkündigten dienen. Diese von der Missionarin hochgehaltenen Bilder kann man inhaltlich nicht identifizieren.*

**Baur, Unterwegs 9/10** (1975, S. 151)

*Hier sieht man ein sehr undeutliches Foto, auf dem eine recht große Zahl von schwarzen Menschen bei einem Gottesdienst vor einer kleinen Kirche gezeigt wird. Direkt vor dem Kirchenge-*

*bäude steht wohl ein weißer Missionar und hält anscheinend die Predigt. Der Kontext lautet: ADVENIAT, BROT FÜR DIE WELT, MISSIO, MISEREOR.*

*Obwohl die Verkündigung eine der primären Aufgaben der Evangelisierung ist, bringen die Religionsbücher bemerkenswert wenige und dazu sehr undeutliche Beispiele zu diesem Thema. Dabei deutet kein Bild irgendwie an, dass die Afrikaner im Dialog oder in einer Auseinandersetzung mit der christlichen Botschaft wären. (Eine Ausnahme mag der Hausbesuch sein.) Oder ein Kreis von Zuhörern diskutiert über einen Text aus der Bibel, die deutlich zu sehen ist.*

*Weitaus die meisten Verkündiger sind Weiße.*

*Wie erwähnt, wird auf einigen Fotos eine Verkündigung mit Bildern gezeigt. Diese sind kaum zu erkennen, geschweige denn, dass sie eine afrikanisch-inkulturierte Darstellung präsentieren. Von einer afrikanischen „Biblia Pauperum“ ist wenig zu erkennen. Das einzig Afrikanische scheint zu sein, dass dort die gesamte Verkündigung draußen in der Natur geschieht. Allerdings ist das heute weitgehend nicht der Fall.*

### **4. 3. Darstellungen der Taufe von Afrikanern**

**1. Suchen und Glauben 7/8** (1987, S. 129)

**2. Zeit der Freude** (1980, S. 158)

**3. Höfer, Religionsbuch 5** (1973, 1975, S. 112)

*Zu 1: Auf dem ersten Bild tauft ein weißer Priester ein kleines schwarzes Kind, das die Mutter auf ihren Armen trägt. Weitere Menschen sind nicht abgebildet.*

*Zu 2: Das zweite Bildchen ist sehr klein und undeutlich. Ein schwarzer Priester tauft einen schwarzen Mann. Das Taufwasser läuft in eine simple, normale Schüssel. Im Hintergrund stehen noch ein paar Menschen. Den Kontext bilden die Perikope über die Taufe des Äthiopiens, einige theologische Informationen und Fragen über die Taufe sowie ein Text „Aufnahme in die Kirche“. Das alles passt sehr wohl zusammen; man fragt sich aber, warum das Foto so undeutlich sein muss.*

*Zu 3: Auf dem 3. Bild wird ein erwachsener Schwarzer von einem Weißen - man sieht nur dessen Hände - getauft. Das Foto ist wesentlich größer als die anderen.*

*Alle drei Taufszenen zeigen keinen Unterschied zu unseren Taufzeremonien. Man könnte folgern: Auch Afrikaner werden genau so getauft wie wir Europäer und in die Kirche aufgenommen; allerdings sind es öfter Jugendliche und Erwachsene, was den Tatsachen in Schwarz-Afrika entspricht.*

**4. Religion am Gymnasium 6** (1988, S. 92)

**5./6. Wege der Freiheit 6** (1989, S. 122, 123)

**7. Zeichen der Hoffnung 9/10** (1989, S. 56)

*Zu 4: Auf dem 4. Bild sieht man eine kleine Menschengruppe, eine Frau mit 3 Kindern, wohl die Familie des Täuflings, in einem Fluss stehen. Es fehlt eine größere Taufgemeinschaft. Neben ihnen taucht ein weiß gekleideter Mann aus dem Wasser, ein zweiter hält ihn fest. Die Familie schaut interessiert und gespannt zu, wie ihr Vater mit Mühe aus dem Wasser steigt. Die gesamte Szene macht einen etwas komischen Eindruck, als ob der Täufer jemanden vor dem Ertrinken gerettet hätte*

*Zu 5: Im 5. Bild geschieht die Taufe in einem großen, ummauerten Wasserbecken. Ein Weißer fasst den Täufling an der Hand und scheint ihn herausziehen zu wollen, weil er allein nicht herauskommen kann. Vielleicht gehört dieses Heraushelfen zum Ritus.*

*Auf dem 6. Bild geht es nicht so dramatisch zu. Ein weißer Priester und ein schwarzer Helfer stehen bei zwei Täuflingen im Wasser eines kleinen Flusses. Eine größere Menschengruppe schaut vom Ufer aus zu.*

*Zu den beiden letztgenannten Bildern gehört eine Geschichte aus Nigeria. Ein Junge will Christ werden und hat deshalb große Schwierigkeiten mit seiner Familie. Er muss einen „Schritt über die Grenze“ machen, vom traditionellen Glauben zum Christentum. Er muss mit der Familie brechen und wird von ihr ausgestoßen. Symbol für sein neues Leben scheint aber eher sein neuer Name - von Gwama zu Filibbus - zu sein als die Taufe.*

*Es wird nicht genau berichtet, worin der Bruch inhaltlich besteht; denn warum soll Gwama/Filibbus nicht auch als Christ sein Erbe antreten können? Wieso trennt ihn der „Ahnenglaube“ von der „Christusnachfolge“? Es muss eine überholte, vorkonziliare Missions-Theologie und -Praxis dahinter stehen, die von den Afrikanern den Bruch mit all seinen Traditionen verlangte. Das hätte man 1989 nicht mehr ohne Erklärung den Schülern zumuten sollen (vgl. S. 269).*

*Zu 7: Auch hier wird eine Taufe in einem größeren Gewässer angedeutet; man kann aber nichts Genaues erkennen. Vom Täufer sieht man nur einen Arm. Das Ganze sieht eher wie ein wildes Spielen im Wasser aus als wie eine Taufe. Neben dem Foto stehen die Perikopen über die Taufe des Äthiopiers und von der Missionsaufforderung durch Jesus (Mt 28,18-20).*

**8. Religion am Gymnasium 6** (1988, S. 92)

**9. Zielfelder 5/6** (1982, S. 58)

**10. Zielfelder 7/8 A** (1977, S. 105)

**11. Zielfelder 7/8 B** (1977, S. 105)

*Zu 8: Auf dieser Seite geht es um das Thema „Wasser zum Leben“. Ein erstes Foto zeigt einen riesigen Wasserfall und soll wohl die Kraft des Wassers vor Augen führen. Ein zweites Foto zeigt Inder, die in einen Fluss steigen und dort baden, ein Zeichen der reinigenden Wirkung des*

Wassers. Ein drittes Bild zeigt afrikanische Frauen an einem Brunnen, wie es in Schwarz-Afrika alltäglich ist; Zeichen für das Lebensnotwendige und für Kommunikation. Das vierte Foto zeigt einen weißen Priester, der einige schwarze, jugendliche Mädchen mit einem Becher Wasser tauft. Im Hintergrund stehen einige Frauen. Das letztere Bild finden wir zusammen mit einigen anderen Bildern auch in Zielfelder 5/6 (oben Nr. 9) unter der Überschrift „Taufe als Grundskrament“.

Schon bei dieser Aufzählung kann man spüren, wie auf dem Taufbild die Symbolkraft des Wassers entschwindet. Das Wasser ist auf diesem Bild so wenig zu erkennen, dass seine Aussage „zum Leben“ völlig verblasst. Ein Afrikaner könnte die Symbolkette Wasser - Taufe - Leben kaum erkennen; ebenso wenig ein deutscher Schüler, wenn er dieses Bild betrachtet. Er müsste fragen: Wo ist denn hier das Leben?

Zu 10 und 11: Auf diesen Seiten stehen Texte über die Taufe. Im ersten geht es um ein kleines Beispiel echter Inkulturation im Bereich der Taufliturgie. Ein Missionar hat den afrikanischen Brauch aufgenommen, dass am 5. Lebenstag eines Neugeborenen eine alte Frau eine Erdnuss am Ohr des Kindes zerbricht, als Zeichen dafür, dass das Kind später auf die Anordnungen der Alten hören möge. Dieser Ritus wurde in die Tauffeier übertragen, um zu symbolisieren, dass das Kind auf das Wort Gottes hören soll.

Zu 11: In der B-Ausgabe des gleichen Buches an gleicher Stelle steht ein erklärender Text über die Taufe in Tansania. Es wird auf die Salbung mit Öl hingewiesen, die im täglichen Lebens des Afrikaners eine wichtige Rolle spiele; ebenso auf das intensivere Erlebnis des Wassers und des Regens; auch auf das Salz als Zeichen der Freundschaft. Alle drei Taufsymbole sind bekanntlich nicht typisch afrikanisch, mögen aber in Schwarz-Afrika intensiver erlebbar sein, wenn sie deutlich praktiziert werden.

Beide Texte (10 und 11) erzählen in einem abschließenden Absatz über die Freude und das Feiern der Afrikaner nach der Taufe.

Fazit zu 8-11: Hier wird einiges über die wichtigsten Taufsymbole geschrieben, sie werden aber leider nicht ins Bild gebracht, was doch nicht schwierig sein dürfte. Ein Beispiel für eine Inkulturation wird nicht ganz konsequent durchgehalten, sei es in der Praxis, sei es im Text.

## **12. Höfer, Religionsbuch 5 (1973, 1975, S. 111)**

Hier wird unter der Überschrift „Philippus tauft den ersten Afrikaner“ die Taufe des Äthiopiens aus Apg 8, 26-39 erzählt.

#### **4. 4. Darstellungen von Gottesdiensten in Schwarz-Afrika**

**1. Höfer, Religionsbuch 5** (1973, S. 98)

**2. Grundlagen 5/6** (1991, S. 41)

**3. Zeichen der Hoffnung 9/10** (1982, S. 87)

*Zu 1: Auf einem Foto sieht man einen jungen Afrikaner in einer weißen Albe. Er steht in einer Gruppe schwarzer Jugendlicher und hebt die Arme. Alle singen sehr ergriffen und konzentriert. Es scheint ein Gottesdienst stattzufinden. Genauer ist nicht zu erkennen.*

*Zu 2: Hier ist eine ungefähr gleiche Situation zu erkennen. Ein Vorbeter, Vorsänger oder Lektor steht in der Mitte und einige schwarze Jugendliche oder Messdiener/innen um ihn. Im Hintergrund an der Wand sieht man ein großes Bild vom Abendmahl. Dessen Teilnehmer sind zum Teil schwarz, Jesus ist weiß. Alle sitzen auf dem Boden. Näheres ist kaum zu erkennen, da das gesamte Foto ziemlich klein ist. Zur Gesamtseite gehören ein Teil aus dem Gloria, ein Teil aus Psalm 121, das Foto eines Juden mit einer Torarolle vor der Klagemauer, die Kaaba mit vielen Menschen davor und ein Stück aus der Sure 1 des Koran. Der Kontext lautet: Judentum, Christentum, Islam.*

*Dazu werden hier zentrale Gebäude, Ereignisse und Texte dargeboten. Die Christen werden von Afrikanern vertreten.*

*Zu 3: Auch dieses Bild ist ähnlich wie die vorherigen. Afrikaner stehen in afrikanischen Gewändern mit ausgestreckten Armen in Gebetshaltung neben einem Altar, an dem ein Priester steht. Zwei weitere Fotos auf dieser Seite zeigen sehr unterschiedliche Kirchbauten, zwei Karikaturen zeigen je einen Priester, der am Altar mit dem Gesicht, der andere mit dem Rücken zur Gemeinde hin steht. Der Kontext der gesamten Seite lautet: Einheit in der Vielfalt.*

*Alle drei Bilder zeigen dem Schüler, dass die Afrikaner etwas andere Gewänder und Gebetshaltungen im Gottesdienst haben; mehr aber auch nicht.*

**4. Religion in der Hauptschule 5** (1981, S. 71)

**5. Religion in der Hauptschule 6** (1982, S. 29)

*Diese beiden Seiten bringen je einen Text über die Eucharistiefeier in Rhodesien / Zimbabwe bzw. Malawi.*

*Zu 4: Im ersteren wird berichtet vom Tanzen und Trommeln während des Gottesdienstes als Ausdruck der Freude der Afrikaner über ihren Glauben.*

*Zu 5: Der zweite Text unter dem Thema „Gottesdienst in den jungen Kirchen“ berichtet von einem besonderen afrikanischen Ritus, in den afrikanische Symbole integriert wurden, z. B. der Friedensgruß am Anfang, Spiel und Tanz, afrikanische Gewänder, spontane Bewegungen, Maismehl wird ins Feuer gestreut, ein großes, rundes Brot zur Kommunion, Kollekte von Lebensmitteln. (In einem zweiten Text daneben wird Entsprechendes über Indien geschrieben.)*



*Warum gibt es keine Bilder anstelle der trockenen Sätze, die sich indirekt selbst widersprechen? Beide Texte müssten von deutlichen Bildern ergänzt werden, die das Geschriebene zeigen. Das könnte ein einprägsames Beispiel für inkulturierten Gottesdienst in Schwarz-Afrika sein.*

**6. Zielfelder 5/6** (1975, S. 84; 1982, S. 99; Katechismus 1980, S. 96)

**7. Höfer, Religionsbuch 8** (1975, S. 119)

**8. Religion in der Hauptschule 6** (1982, S. 29)

**9. Religion in der Hauptschule 5** (1981, S. 29)

*Zu 6 und 7: Auf diesen Bildern sieht man Menschen Eucharistie feiern. Das 6. und 7. Bild sind identisch. Im ersteren Buch steht es im lexikonartigen Teil unter dem Stichwort „Gottesdienst in Uganda“; im zweiten Buch ist der Kontext unklar. Nur drei schwarze, junge Männer stehen um einen groben Steintisch, der als Altar dient. Keiner trägt die üblichen liturgischen Gewänder. Daneben steht ein großes Kreuz; auf dem Altar sieht man ein Buch und einen Kelch. Der Hintergrund ist sehr undeutlich, es scheint draußen zu sein. Eine größere Gottesdienst-Gemeinde ist nicht zu sehen.*

*Die Aussage könnte lauten: Ein Gottesdienst kann anders sein als bei uns üblich, und so etwas gibt es in Schwarz-Afrika. Da so ein Gottesdienst sicherlich nicht für Schwarz-Afrika typisch ist, finde ich dieses Bild in einem Religionsbuch nicht sonderlich überzeugend, auch wenn es in sich sehr eindrucksvoll ist.*

*Zu 8: Auf diesem recht kleinen (6 x 6,5 cm) und undeutlichen Bild sieht man einen weißen Missionar mit schwarzen Kindern, die um den Altar herum stehen, die heilige Messe feiern. Der darunter stehende Text weist darauf hin, dass der Priester ein Mann des Gebetes ist und auch den Menschen, ob Christen oder nicht, aktiv hilft. Eine theologisch sehr wichtige und treffende Aussage, die die zwei wichtigen Pole der Missionsarbeit zusammen sehen, zumal auf den vorhergehenden Seiten über den Sahel und den Hunger, den sog. „Hungergürtel“ der Welt sowie den „Teufelskreis der Armut“ berichtet wird (was oben schon kritisiert wurde, vgl. S. 51).*

*Auf dem letztgenannten Bild unter dem Titel „Messfeier in Kamerun“ steht ein weißer Missionar an einem sehr groben Steintisch aus drei dicken Blöcken. Die Gottesdienstgemeinde ist nur zu ahnen, denn man sieht im Hintergrund sehr undeutlich einige Köpfe. Der Kontext lautet hier „Haus Gottes, Haus der Christen - verschiedene Orte des Gottesdienstes“. Spezielles Thema dieser Seite ist „der Altar“.*

*Fazit 6-9: Kein Bild kann überzeugen, weil keines auch nur im entferntesten einen die Schüler ansprechenden und authentisch afrikanischen Gottesdienst zeigt: keine Trommel, kein Tanz, kein Opfergang mit Lebensmitteln, keine afrikanischen Symbole, kaum Gemeinschaft.*

#### **4. 5. Darstellung einer Krankensalbung in Schwarz-Afrika**

**1. Zielfelder 5/6** (1975, S. 33; Katechismus 1980, S. 175)

**2. Höfer, Religionsbuch 6** (1973, <sup>4</sup>1974, S. 67)

**3. Religion am Gymnasium 9** (1986, S. 85)

*In einer Zusammenschau der Themen des Zielfelder-Buches befindet sich ein Foto, auf dem ein weißer Missionar einem Schwarzen die Krankensalbung spendet. Ein junger Schwarzer assistiert ihm. Das gleiche Bild finden wir im 2. Buch. Im 3. Buch ist dasselbe Motiv mit anderen Personen dargestellt. Der Titel hier lautet: „Krankensalbung im Busch“.*

*Der Gesamtzusammenhang mag sein: Zur christlichen Kirche und zum christlichen Glauben gehören auch die Sakramentenspendung und die Mission. Hier wird ein Beispiel dafür gezeigt, das nicht so sehr im Interessenhorizont der Schüler liegt. Außerdem wird gleichzeitig die weltumspannende Weite des Christentums dargestellt. Die afrikanische Kirche ist aber hier noch Missionskirche. Beeindruckend veranschaulicht ist in diesem Bild die Zuwendung des Christen zu jedem Menschen der Erde.*

#### **4. 6. Afrikanische christliche Glaubensbekenntnisse und Gebete**

**Zeit der Freude** (1980, S. 212)

*„Spuren im Sand“*

*Dieser Text könnte als ein Glaubensbekenntnis aus Schwarz-Afrika angesehen werden und passt daher zu den Gebeten. Da der Mensch „Daniel“ heißt, dürfte er Christ sein. Auf die ihm indirekt gestellte Frage nach der Existenz Gottes antwortet er nicht mit einer philosophischen Überlegung, sondern mit seiner Lebenserfahrung, die für ihn überzeugend wirkt. Die Spuren Gottes in seinem Leben sind für ihn Gewissheit.*

*Ein Außenstehender könnte sie natürlich als für ihn belanglos abtun. Die Spuren im Sand als Bild für Gottes Anwesenheit und Nähe passen sicher besonders gut zu Afrikanern, können auch wohl ohne Probleme von deutschen Schülern verstanden werden.*

**Höfer, Religionsbuch 7** (1973, S. 87f)

*„Eine Klage aus Afrika*

*Ich fürchte mich, Herr.*

*Meine Feinde sind überall, Neider und Hasser.*

*In den Nächten stehen sie ganz dicht um mich herum. Ich wage nicht zu atmen.*

*Sie stechen mir wie Moskitos ihr Gift ins Blut.*

*Sie fauchen auf den Bäumen wie Leoparden.*

*Allmächtiger,  
alles ist gegen mich. Alle Menschen sind gegen mich.  
Zu Hause, in der Schule die Lehrer und Schüler.  
Wenn ich über die Straße gehe, sehe ich an jedem Auto ein Gesicht,  
das mich zermalmen will.  
Gehe ich durch den Busch, dann kriechen fette Schlangen vor mir über den Weg.*

*Allmächtiger,  
die Furcht drückt mich immer weiter weg von den Menschen.  
Herr, diese Furcht drängt mich auch von dir.*

*Allmächtiger,  
ich fürchte um mein Leben.  
Meine Feinde schichten ihren Neid wie trockenes Holz.  
Ihr Hass schlägt grell in den Haufen, sie verbrennen mich.  
Herr, ich versuche, zu dir zu kommen, doch die Furcht hängt in meinen Gliedern  
und presst auf den Kopf.*

*Herr, ich strauchele immer weiter weg von dir.  
Herr, verlass mich nicht.  
Herr, und wenn meine Furcht weicht, dann ist der Ehrgeiz da.  
Bester Mann der Klasse, Sprecher der Schule.  
Wegen dieses erfolgreichen Ehrgeizes hassen sie mich auch.  
Wenn ich ins Dorf komme oder in den Schlafsaal,  
dann sehe ich mit meiner Brille über sie hinweg.*

*Herr, lehre mich, auch die Augen niederzuschlagen.  
Herr, meine Furcht treibt mich weit weg von dir.  
Meine Eitelkeit schüttet einen Damm auf zwischen dir und mir.*

*Herr, ich fürchte mich. Amen.“*

*Die Situation des Beters scheint folgende zu sein: Als Schüler eines christlichen Internats ist er äußerst ehrgeizig und will in allem der Beste sein. Er ist ein verkrampfter Streber und kann nicht unbefangen mit seinen Kameraden umgehen. Er wird von diesen abgelehnt und gemieden. Dadurch gerät er in Angstzustände, die er nach außen verlagert und kaum noch bewältigen kann. Er sucht, zumindest in der ersten Hälfte seines Gebetes, nach einem Sündenbock.*

*Hier finden wir Anklänge an die traditionelle Furcht der Afrikaner, irgendein Feind, eine Hexe, ein Zauberer, könnte mit magischer Macht Schaden zufügen (vgl. S. 241). Der Beter*

merkt aber auch, dass seine menschlichen Beziehungsschwierigkeiten ebenso mit seinem Verhältnis zu Gott zu tun haben. Wer mit seinen Mitmenschen im Konflikt steht, kann nicht mit Gott im Reinen sein. Da er Christ ist, wendet er sich an Gott, seinen allmächtigen Schöpfer und Herrn. Er klagt ihm sein Leid und bittet ihn, ihm in seinen Beziehungsstörungen, die ihm Angst bereiten, zu helfen. Er kommt kaum auf den Gedanken, seine Probleme menschlich-sozial anzugehen, wie es die traditionelle Kultur und Religion ihm nahelegen könnte (vgl. S. 242). Im Laufe seines Gebetes lernt der Beter jedoch, dass er selber in dem Gewirr von Fremd- und Eigenverschuldung einen großen Teil an seiner Angst zu verantworten hat. Diese Erkenntnis führt aber nicht weit genug, sie bleibt zu vage, um von Gott befreit zu werden und um diese Befreiung in seinem sozialen Umfeld zu verwirklichen. Obwohl dieses Gebet stark z. B. an die Psalmen 4, 91 und 143 erinnert, bleibt der Schluss ohne überzeugendes Gottvertrauen.

Ich denke, mit so einem Gebet aus Schwarz-Afrika könnten sowohl die Probleme des Betens allgemein als auch der spirituellen Inkulturation der christlichen Afrikaner verdeutlicht werden (vgl. S. 267).

**Höfer, Religionsbuch 7** (1973, S. 110, 112<sup>41</sup>)

*„Morgengebet eines Negers*

*Herr, ich werfe meine Freude wie Vögel an den Himmel.*

*Die Nacht ist verflattert, und ich freue mich am Licht.*

*So ein Tag, Herr, so ein Tag.*

*Deine Sonne hat den Tau weggebrannt vom Gras und von unseren Herzen.*

*Was da aus uns kommt, was da um uns ist an diesem Morgen, das ist Dank.*

*Herr, wir danken dir, für alles, alles.*

*Herr, ich danke dir für das, was ich bin:*

*Für meinen Körper, der hoch und breit wächst,*

*trotz der mageren Kost in der Schule, und obwohl der Vater keine Arbeit hat.*

*Der wächst und wächst auch mit Malaria im Blut.*

*Herr, ich danke dir auch, dass ich diesen Job auf der Bahn*

*während meiner Ferien gefunden habe. Gutes Geld kommt rein.*

*Das Geld fürs Abitur liegt nun in Vaters Kiste.*

*Du kannst mich hochsteigen lassen, doch ich weiß,*

*höher als deine Bäume kann ich nicht wachsen.*

*Herr, ich bin fröhlich heute am Morgen.*

---

<sup>41</sup>Auf S. 111 ist ein großes Bild.

*Die Vögel und Engel singen, und ich jubiliere auch.*

*Das All und unsere Herzen sind offen für deine Gnade.*

*Ich fühle meinen Körper und danke.*

*Die Sonne brennt meine Haut, ich danke.*

*Das Meer rollt gegen den Strand, die Gischt klatscht gegen unser Haus, ich danke.*

*Herr, ich freue mich an der Schöpfung.*

*Und dass du dahinter bist, und daneben und davor und darüber und in uns.*

*Herr, deine Sonne steht milde am Himmel und krault das Gras*

*und den Cassava aus dem Lehm, setzt Blumen drauf,*

*zerzt Mahagoni daraus, wirft Vögel an den Himmel*

*und trommelt aus uns deinen Lobgesang.*

*Ich freue mich, Herr, ich freue mich und freue mich.*

*Die Psalmen singen von deiner Liebe,*

*die Propheten verkündigten sie, und wir erfahren sie.*

*Weihnachten, Ostern, Pfingsten und Himmelfahrt, jeder Tag ist in deiner Gnade.*

*Du zählst jeden Tag, wie die Kräusel auf meinem Kopf.*

*Halleluja, Herr, Halleluja durch Jesus Christus, Amen.“*

*Herr, ich werfe meine Freude wie Vögel an den Himmel.*

*Ein neuer Tag, der glitzert und knistert,*

*knallt und jubiliert von deiner Liebe. Jeden Tag machst du.*

*Wie der Text zeigt, stammt er von einem jugendlichen Afrikaner/einer Afrikanerin. Er/sie ist eindeutig Christ/Christin und in der afrikanischen Heimat verwurzelt. Grundlegende Elemente aus der afrikanischen Religion sind in den christlichen Glauben integriert, z. B. dass das Gesamt des Lebens eine große Einheit bildet: „Vögel und Engel singen“, „das All und unsere Herzen“, „vom Gras und von unseren Herzen“. Diese Einheit des Lebendigen ermöglicht es, Gott außen und innen zu begegnen, in der Natur, im eigenen Körper, in der Erfahrung.*

*Sehr afrikanisch ist auch die überall zu spürende und ausgedrückte Freude am Leben und an Gott. Der Afrikaner freut sich, dass in allem Gott anwesend und wirksam ist. Deshalb kann der Beter/die Beterin ihn auch für scheinbar banale und sehr konkrete Dinge preisen: das Meer und die Gischt, den hoch gewachsenen Körper, den Arbeitsplatz bei der Bahn, das Geld fürs Abitur. Deshalb kann er auch seine/sie ihre eigentlich schwierigen Lebensbedingungen gelassen ertragen: die Arbeitslosigkeit des Vaters, in Schwarz-Afrika für ein Studium weitaus folgenschwerer*

*als in Deutschland; der häufige Hunger, in Deutschland kaum denkbar; die Malaria. Eigentlich müsste man in so einer Situation ein recht trauriges Bittgebet erwarten.*

*Insgesamt ist meines Erachtens dieses Gebet theologisch und spirituell sehr anspruchsvoll und wunderschön. Es kann durchaus als geistliches Geschenk der afrikanischen an die Weltkirche gelten. Ob viele deutsche Jugendliche des 7. Jahrganges das heute auch so empfinden können, muss man wohl leider bezweifeln.*

***Fundgrube zu Zeit der Freude, Wege des Glaubens, Zeichen der Hoffnung*** (1983, S. 24)

*„Du erstaunst mich, Gott*

*Du erstaunst mich, Gott, erfüllst mich mit Bewunderung.*

*Wenn ich auf eine Kobra trete, beißt sie mich.*

*Wenn ich eine Biene berühre, sticht sie mich.*

*Wenn ich eine Wespe reize, wird sie nicht mit mir spielen.*

*Ein stechendes Insekt zertrete ich. Eine Schlange, die zu nah kommt, töte ich.*

*Eine Ameise, die sticht, lasse ich nicht leben.*

*Aber wenn wir dich beißen, schlägst du uns nicht weg, noch zertrittst du uns.*

*Du bläst Kühlung auf uns, wenn wir dich beißen.*

*Du hegst uns bei allen Wunden, die entstehen, wenn wir dich beißen.*

*Du erstaunst mich, Gott, verwunderst mich.*

*Wenn ich es wäre, würde ich die Welt zerstören. “*

*Ob dieses Gebet christlich ist oder traditionell afrikanisch, ist nicht ganz klar. Da aber gemäß den Worten des Beters der Mensch Gott unmittelbar „beißen“, Schmerz zufügen kann, muss Gott sich nach dem Glauben des Beters mit den Schmerzen, die Menschen sich gegenseitig antun, identifizieren; und das ist christlich, weniger traditionell afrikanisch.*

*In vielen Psalmen, z. B. 8, 19, 68, 76, 139, wird Gott bewundert, oft wegen seiner Schöpfung, auch wegen seiner Sorge um den Menschen. „Ich weiß: Staunenswert sind deine Werke“ (Ps 139, 14b). In der Hebräischen Bibel reut es manchmal Gott, den Menschen geschaffen zu haben; er will ihn angeblich vernichten, aber er verzeiht wieder und bleibt den Menschen zuge-neigt (vgl. z. B. Gen 6,6-8). Im Neuen Testament wird Jesus bewundert, weil er das Leiden auf sich nahm, ohne sich rächen zu wollen, z. B. Lk 23,34. Die Tiere können nicht die Duldsamkeit Gottes leben; auch der Mensch wehrt sich gegen die, die ihm etwas antun. Nur Gott schlägt nicht zurück. Dabei ist der letzte Satz dieses Gebetes ungewöhnlich: Ein Mensch, der Beter, würde auf keinen Fall so großzügig und barmherzig sein können. Sein normales, menschliches Verhalten versagt beim Vergleichen mit Gott.*

*Das ist meines Erachtens ein überaus beeindruckendes und tief gehendes, mit natürlichen Bildern aus Afrika geformtes Gebet, das dem Menschen seine sehr mäßige Großherzigkeit vorhält und Gottes Großmut bewundert. Ein Beispiel dafür, dass die alte Kirche Europas von der jungen Kirche Schwarz-Afrikas geistlich bereichert werden kann.*

### **Exkurs Grundschule 6** **Afrikanische christliche Gebete**

*Hier sollen noch ein sehr eindrucksvolles Gebet und ein wunderschönes Bekenntnis aus Afrika angeführt werden. Der Schluss des Gebetes, - „Dann können wir [...], dann wissen wir [...]“ hat meines Erachtens noch nicht die Höhe des Neuen Testaments erreicht, weil der Beter Gott eine Bedingung stellen will.*

#### **Mensch werden 4** (1990, S. 80)

*„Wir preisen dich und danken dir, Gott, für den Regen,  
den du uns so reichlich geschenkt hast. Unsere Herzen sind voll Freude.  
Du gabst uns durch überreiche Ernte ein Zeichen deiner Gegenwart unter uns.  
Lass das nächste Jahr ebenso gut werden. Dann können wir dir wieder danken,  
dann wissen wir: Wir sind wirklich dein! Unser Leben liegt in deinen Händen.“*

#### **Exodus 4** (1974, S. 91)

*Andere Seligpreisungen aus Schwarz-Afrika, daneben steht das Foto einer alten Frau (keine Schwarze). Der Kontext lautet: „Wann haben wir dich gesehen?“*

*„Selig, die Verständnis zeigen für meinen stolpernden Fuß und meine lahrende Hand.  
Selig, die begreifen, dass mein Ohr sich anstrengen muß, was man zu mir spricht.  
Selig, die wissen, dass meine Augen trüb und meine Gedanken träge sind.  
Selig, die mit freundlichem Lachen verweilen, um ein wenig mit mir zu plaudern.  
Selig, die niemals sagen: „Das haben Sie mir heute schon zweimal erzählt.“  
Selig, die verstehen, Erinnerungen an frühere Zeiten in mir wachzurufen.  
Selig, die mich erfahren lassen, dass ich geliebt, geachtet und nicht allein gelassen bin.  
Selig, die mir in ihrer Güte die Tage, die mir noch bleiben, erleichtern.“*

#### 4. 7. *Beispiele für Inkulturation in den Religionsbüchern*

**Mitten unter euch 7/8** (1983, S. 214)

**Mitten unter euch 9/10** (1984, S. 241)

**Halbfas, Religionsbuch 9/10** (1991, S. 107f)

**Religionsbuch für die Hauptschule 9** (1982, S. 123)

**Botschaft des Glaubens** (1979, S. 268)

**Suchen und Glauben 7/8** (1987, S. 141)

In diesen Büchern wird lediglich ganz allgemein angedeutet, dass das Christentum in Schwarz-Afrika und in anderen Regionen und Kulturen eingewurzelt oder inkulturiert werden muss. Es wird aber weder näher erklärt, was Inkulturation bedeutet, und es werden nur ganz vage einige Beispiele dafür angeführt, z. B. das Heranwachsen von einheimischem Personal. Der Leser hat den Eindruck, dass es nicht möglich war, ein für Schüler eindrucksvolles und relevantes Beispiel darzustellen.

**Halbfas, Religionsbuch 7/8** (1990, S. 256)

Hier stellt der Autor das krasse Gegenteil einer afrikanischen Inkulturation vor, nämlich die Nachbildung des Petersdomes in Elfenbeinküste (vgl. S. 300).

**1. Zielfelder 7/8 A** (1977, S. 105)

**2. Zielfelder 7/8 B** (1977, S. 105)

**3. Lüpplé, Kirchengeschichte in Längsschnitten** (<sup>1</sup>1965, <sup>3</sup>1969, S. 178)

**4. Brüggelboes, Kirchengeschichte** (1972, S. 205)

**5. Grundlagen 5/6** (1991, S. 41)

**6. Suchen und Glauben 7/8** (1987, S. 114)

**7. Zeichen der Hoffnung** (1982, S. 87)

In diesen Büchern werden Beispiele für eine Inkulturation des Christentums in Schwarz-Afrika aufgezeigt. Sie alle scheinen mir jedoch recht einfach und problemlos zu sein.

Im 1. Beispiel wird von einer Taufe in Afrika erzählt, bei der vor dem Ohr des Neugeborenen eine Erdnuss zerbrochen wird (vgl. S. 362).

Nicht schlüssig ist dabei der Bruch, der (zumindest im Text) so beschrieben wird: Früher sollte das Kind auf die „lebenserfahrenen Alten“ hören, wahrscheinlich jedoch auch und vor allem auf das geistige Erbe der Ahnen, jetzt als Christ aber auf „das Gesetz Gottes“. Es ist bemerkenswert, dass die Alten und die Ahnen nicht beachtet werden, als ob sie unwichtig geworden wären. Die für die Afrikaner so wichtige Einheit des Menschen zwischen der diesseitigen und der göttlichen Dimension wird gestört. Auch hier finden wir ein vielleicht ungewolltes Beispiel dafür, dass sich der afrikanische Christ trotz dieses inkulturierten Symbols teilweise von einer positiven afrikanischen Tradition trennen sollte. Denn wieso sind die „lebenserfahrenen Alten“ nicht auch Tradierer/innen des Willens und des Wortes Gottes?



*Auf derselben Seite dieses Buches wird noch eine zweite Geschichte von einer Messfeier in Ghana berichtet, in der aber von Inkulturation nur einige Äußerlichkeiten (Eisenstange als „Glocke“, Hirse und Kassawa als Gaben, Händeklatschen) erzählt werden.*

*Das Beispiel aus dem zweitgenannten Buch wurde ebenfalls bereits erwähnt ( S. 361). Die Taufsymbole Wasser, Öl und Salz können intensiver erlebt werden, sind aber keine typisch afrikanischen Ideen und bedeuten meines Erachtens nur eine partielle Inkulturation.*

*Zu 3: In dieser Kirchengeschichte wird der Kopf einer Mariendarstellung aus Ostafrika gezeigt. Sie ist aus schwarzem Holz geschnitzt oder schwarz gefärbt und zeigt sehr deutlich afrikanische Gesichtszüge.*

*Dieses Beispiel zeigt, dass ein afrikanischer Künstler sich nicht mehr an den früheren europäischen Kitsch-Import hielt, sondern die Heilsgeschichte in Schwarz-Afrika beheimatet hat.*

*Zu 4: Dasselbe wie im vorigen Beispiel gilt für den Kopf eines Kruzifixes aus Tansania.*

*Zu 5: Man sieht einen Lektor und Messdiener/innen in afrikanisch-liturgischen Gewändern während der Lesung, an der Wand ein Abendmahlsbild mit einem weißen Christus, aber mit schwarzen Aposteln (vgl. S. 363).*

*Zu 6: Hier werden nur das Tanzen und das Trommeln im Gottesdienst erwähnt.*

*Zu 7: Auf diesem Foto sind lediglich einige Männer und Frauen in afrikanisch-liturgischen Gewändern dargestellt. Welcher Teil des Gottesdienstes gerade gefeiert wird, ist nicht auszumachen.*

*Im Unterschied zu den vorigen Beispielen weisen die folgenden einen wesentlich höheren Grad an Inkulturation auf. Dabei zeigt sich, dass für die Leser und Betrachter eines Religionsbuches Kunstwerke besonders gut geeignet sind.*

*Alle Beispiele wurden schon besprochen und sollen nur noch kurz unter dem Aspekt der Inkulturation wiederholt werden. Die Bilder aus Äthiopien sollen hier nicht noch einmal erwähnt werden, weil sie keine Inkulturation in das heutige Schwarz-Afrika bedeuten.*

**Wege der Freiheit 7** (1991, S. 99)

*Das Hungertuch aus Kamerun (S. 282ff)*

**Suchen und Glauben 7/8** (1987, S. 212)

*Ein Krippenbild aus Ghana (S. 280ff)*

**Zielfelder ru 9/10 B** (1980, S. 188)

*Die Darstellung der drei Könige beim Christuskind aus Nigeria (S.279ff)*

### **Aus der Primarstufe**

**Exodus 4** (1974, Umschlagseite vorn)

„Das große Festmahl“, Linolschnitt von Azariah Mbatha (S. 289f)

**Finger, Religionsbuch 3** (1975, S. 133)

Marienstatue (S. 287f)

*Ich denke, diese Bilder und Schnitzarbeiten sind gelungene Beispiele für die Inkulturation des Christentums in Afrika und ebenso für die Bereicherung der Weltkirche durch die afrikanischen Christen. Sie zeigen auch, dass solche weit entwickelten afrikanisch-christlichen Kunstwerke am ehesten das schwierige Thema der Inkulturation den Schülern nahebringen könnten. Man kann aber aus der Tatsache, dass in den Religionsbüchern so wenige überzeugende Beispiel für eine Inkulturation zu finden sind, schließen, dass nicht nur ihre Darstellung, sondern auch diese weithin als notwendig erkannte Aufgabe in sich sehr schwierig ist.*

**Kennzeichen C 9** (1996, S. 69-71)

*Der relativ ausführliche Bericht über eine Pfarrgemeinde in Kenia (vgl. S. 357f) könnte den Schülern und Lehrern ebenfalls einen kleinen Einblick in das teilweise lebendigere Leben einer Gemeinde in Schwarz-Afrika und das in ihr lebendige afrikanische Christentum vermitteln, obwohl alle einzelnen Elemente wohl auch in anderen Kulturen möglich sind.*

### **4. 8. Darstellungen der Weltkirche in den Religionsbüchern**

**Lebenslinien 6** (1996, 37)

*Eines von vier Bildern, die die Weltkirche andeuten sollen, zeigt laut nebenstehendem Text, dass Bischof Walter Kasper und Prälat Mühlbacher in Kampala einen Baum pflanzen. Dabei stehen auch afrikanische Bischöfe und andere Afrikaner. Die intendierte Aussage soll heißen, dass zu einer christlichen Diözese die Solidarität mit den Bistümern der Weltkirche gehört.*

*Das Bild ist zu klein und undeutlich – den Baum kann man z. B. kaum erkennen –, um Schüler/innen zu einem Gespräch zu animieren. Ein deutlicheres Foto könnte sehr wohl in die genannte Thematik einführen und zu wichtigen Fragen hinleiten, z. B. was weltweite Solidarität im Raum der Kirche bedeutet und welchen Stellenwert dabei das Geld einnimmt. Auch das Symbol des Baumes wäre in diesem Zusammenhang der weltweiten Solidarität und der Verantwortung für die Natur didaktisch fruchtbar zu machen. Statt dessen wurde die Buchseite mit vier Fotos überladen.*

**Religionsbuch für die Hauptschule 9** (1982, S. 119)

**Zeit der Freude G** (1981, S. 71)

**Zeit der Freude** (2000, S. 195)

**Jahresringe 10** (1999, S. 30, 36)

*Auf diesen Seiten wird ein wenig die Weltkirche angezeigt. Auf dem ersten Bild spricht Papst Johannes XXIII. mit einigen Afrikanern. Auf dem zweiten Bild sehen wir eine Gebetsgruppe von Weißen und einem Schwarzen. Der Kontext ist hier die Pfarrgemeinde.*

*Beim dritten Beispiel lautet der Kontext „Weltweite Kirche“. Drei Schwarze und zwei Weiße sind in ein Gespräch vertieft. Darunter sieht man ein Foto von einem großen Zelt, in dem ein Bischof eine Rede hält. Das Ganze könnte von einem Katholikentag stammen.*

*In dem nebenstehenden Text werden einige Aufgaben der Kirche genannt. Dabei wird nicht das Wort „Mission“ gebraucht. Der Text drückt die Vorstellung aus, dass es für die Kirche nicht mehr darum geht, im herkömmlichen Sinn Missionare in vom Christentum noch nicht oder erst wenig berührte Länder zu schicken, sondern dass jetzt die Aufgabe besteht, die Botschaft von Jesus Christus wachzuhalten, zu vertiefen und durch ein entsprechendes Leben zu realisieren. Es geht also um eine weltweite innere Mission. Statt herkömmlicher Missions-Theologie ist hier eher Weltkirchen-Theologie skizziert. Sie erinnert an die Situation der Kirche in der Spätantike (vgl. S. 156ff).*

*Im vierten Buch sehen wir auf S. 30 einen Flohmarkt, auf dem zwei Schwarze sich die Auslagen ansehen. Auf dem Bild S. 36 spricht ein schwarzer Priester (in der traditionellen europäischen Priester-Kleidung) mit einer weißen Frau und ihren Kindern. Beide Fotos machen den Eindruck, dass hier ein Pfarrfest veranstaltet wird, zu dem Afrikaner, die vielleicht mit der Gemeinde partnerschaftlich verbunden sind, eingeladen wurden.*

*Es soll wohl auf den drei letzteren Fotos ausgedrückt werden, dass eine Gemeinde auch partnerschaftliche Beziehungen zu einer Gemeinde in der "Dritten Welt" pflegen sollte, um die Weltkirche darzustellen und erlebbar zu machen.*

### **Das Sternsingerspiel**

**Religionsbuch für die Hauptschule 5** (1980, S. 43)

**Religion in der Hauptschule 5** (1981, S. 45)

**Religion am Gymnasium 5** (1995, S. 81)

**Reli 5** (1998, S. 97)

**Mitten unter euch 5/6** (1993, S. 163)

**Jahresringe 6** (1995, S. 57)

**Kennzeichen C 9** (1996, S. 174)

*In diesen Büchern wird das Sternsingerspiel gezeigt. Immer ist ein Kind schwarz angemalt, um den Afrikaner zu darzustellen. Nach der biblischen Aussage kamen die Sterndeuter aus dem Osten (Mt 2,1). Die westliche Tradition hat aus den Magiern Könige und aus dem Osten drei*

*Weltregionen gemacht, so dass die gesamte Menschheit repräsentiert wird. So können die Sternsinger symbolisieren, dass alle Menschen zur Krippe eingeladen sind und somit zur Weltkirche gehören sollen.*

**„Das Mahl Jesu mit den Sündern“** (Bild von Sieger Köder)

- 1. Religion am Gymnasium 8** (1980, S. 87)
- 2. Suchen und Glauben 9, Schülermappe** (1980, S. 121)
- 3. Zielfelder A 9** (1979, S. 113)
- 4. Zielfelder B 9/10** (1980, S. 197)
- 5. Jahresringe 10** (1989, S. 81)
- 6. Reli 6** (1999, S. 97)
- 7. Gott und die Welt 7/8** (1991, S. 79)
- 8. Gott und die Welt 9/10** (1993, S. 141)
- 9. Treffpunkt RU 9/10** (1993, S. 148)

*Im 1., 3., 4. und 9. Buch ist das Bild mit dem korrekten Titel unterschrieben. Im 2. Buch steht „Das Gastmahl der Sünder“. Das 5., 6., 7. und 8. Buch schreiben gar keinen Titel. Im 3. und 4. Buch ist das Bild sehr klein, undeutlich und schwarz-weiß. Im 7. und 8. Buch sind die Farben recht undeutlich und verschwommen.*

*Dieses Bild braucht für unser Thema hier nicht ausführlich interpretiert zu werden. Es stellt sehr verschiedene Menschen dar, die alle bei Jesus sitzen und mit ihm Mahl halten. Unter ihnen ist auch ein Schwarzer mit einem verwundeten und verbundenen Arm (vgl. S. 343), der Schwarz-Afrika und vielleicht die gesamte "Dritte Welt" mit ihren Wunden und Unterdrückungen repräsentieren soll. Die Afrikaner sind schon bewusst und ausdrücklich in die Mahlgemeinschaft mit Jesus Christus, in das Reich Gottes einbezogen.*

**„Hoffnung den Ausgegrenzten“** (Bild von Sieger Köder)

- Mitten unter euch 9/10** (1996, S. 166)  
**Jahresringe 10** (1999, S. 163)

*In der Mahlgemeinschaft mit dem verborgenen Jesus sitzen auch 3 Schwarze am Tisch.*

## **4. 9. Die Menschheit – eine Gemeinschaft**

### **Zusammengehören**

- Jahresringe 5** (1992, S. 126)  
**Lebenslinien 5** (1992, S. 126)

*In diesen beiden Büchern ist dasselbe Foto von einer Tischgemeinschaft in einem Garten mit weißen und schwarzen Menschen veröffentlicht.*

*Es ist eine einfache und doch zugleich deutliche Darstellung, wie Menschen verschiedener Hautfarbe als Glieder der Menschheitsfamilie zusammen gehören und ganz natürlich zusammen leben und feiern können.*

**Gott und die Welt 5/6** (1989, S. 99)

*Ein weißes und ein schwarzes Mädchen spielen miteinander (wohl Verstecken) und haben ihren Spaß daran. Sie scheinen völlig unkompliziert miteinander umzugehen und demonstrieren so das Zusammengehören von Menschen verschiedener Rassen.*

**Zeit der Freude** (2000, S. 18)

*Auf diesem Foto spielt eine Gruppe von acht Kindern, darunter zwei Schwarze, fröhlich im Wasser. Der Kontext lautet: Die Menschenrechte gelten für alle, also auch für Kinder.*

*Die Aussage des Bildes heißt aber: Schwarze und weiße Kinder können ohne Probleme miteinander spielen. Folglich sagt das Bild nichts Wesentliches zum eigentlichen Thema der Buchseite aus. Es ist eine reine Illustration.*

**Mitten unter euch 7/8** (1983, S. 225)

*Hier ist eine grobe Weltkarte dargestellt. Wie aus Fenstern lehnen sich Menschen aus den verschiedenen Kontinenten und reichen sich kreuz und quer über die Welt hinweg die Hände. Die schwarzen Afrikaner heben sich am deutlichsten von den anderen Menschen ab.*

**Höfer, Religionsbuch 8** (<sup>4</sup>1975, S. 62-65)

*„Ein Briefwechsel aus Afrika“. In diesem Briefwechsel geht es um das Thema außereheliche Geschlechtsbeziehungen. Ein junger Lehrer schreibt seinem ehemaligen Pfarrer, Lehrer und Täufer über seine geschlechtlichen Beziehungen mit einem Mädchen und erhält in der Antwort des Pfarrers Erklärungen über richtig gelebte Geschlechtlichkeit und echte Liebe. Dazu finden wir ein Foto von einem afrikanischen Mädchen.*

*Hier soll aber nicht so sehr dieses Thema behandelt werden. In unserem Zusammenhang ist wichtig, dass der Briefwechsel in Afrika/Kamerun stattfand. Darauf weist aber außer der Überschrift nur die Erwähnung eines Brautpreises hin und dass der junge Mann sechs Monate Kirchenzucht bekommen habe. Da beides in dieser Form in Deutschland unbekannt ist, hätte es erklärt werden müssen.*

*Die auf Schwarz-Afrika bezogene Botschaft könnte demnach lauten, dass die Fragen und Probleme um Liebe und Sexualität im Grunde überall dort ähnlich sind, wo frühere eng umgrenzte Gesellschaften, sehr kleine und überschaubare Gemeinschaften mit festen und strengen Vorschriften und Tabus, aufgebrochen wurden. Es mag bezeichnend sein, dass so eine außereheliche geschlechtliche Verbindung in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft mit ihren Bindungen an Gott und die Ahnen kaum möglich war, wohl aber in einem Umfeld, in dem Missionare gewirkt haben (vgl. oben die Ausführungen von Hasenhüttl und Achermann S. 353).*

*Solche Fragen und Probleme kommen in den anschließenden Arbeitsaufgaben des Religionsbuches aber nicht vor.*

***Religion in der Hauptschule 9*** (1984, S. 17)

***Zielfelder 9/10*** (1980, S. 181)

*In beiden Büchern steht dasselbe Foto: Ein weißer Mann trägt auf seinem Schoß ein kleines, schwarzes, schlafendes Mädchen. Es fühlt sich sichtlich wohl und geborgen. Es ist ein emotional geprägtes Bild, das die Geborgenheit in einer weltweiten Gemeinschaft ohne Rassenschranken symbolisieren kann.*

***Wege der Freiheit 9*** (1987, S. 7)

*Hier sieht man eine Zusammenstellung von 16 Fotos von Menschen verschiedenen Alters und aus verschiedenen Rassen, darunter drei Afrikaner/innen. Im Kontext „Was ist der Mensch?“ soll diese Bildersammlung wohl zunächst die Antwort signalisieren, dass der Mensch weltweit gemeinschaftsbezogen ist. Wie oben (z. B. S. 216 Erhalt, die Weitergabe) dargestellt, die wichtigste afrikanische Grundeinstellung.*

***Lebenslinien 6*** (1996, S. 42)

*Hier ist ein Bild von Sieger Köder mit dem Titel „Ihr habt mir zu essen gegeben“ zu sehen. Auf einem Tisch liegt Brot und stehen Krüge mit einem Getränk. Rundherum stehen Menschen, die um Nahrung bitten bzw. diese verteilen oder gerade etwas bekommen haben. Von links unten ragen zwei schwarze Hände ins Bild, die noch leer sind und die Gebärde des Bittens oder Empfangens zeigen.*

*Dieses Bild ist sehr offen für unterschiedliche Sichtweisen und könnte zu verschiedenen Interpretationen führen, z. B. ob der Mensch mit den schwarzen Händen, sicherlich ein Afrikaner, wirklich wie die anderen Personen etwas bekommt oder ob diese Hände so leer bleiben wie in der politischen Realität. Bekommt er Nahrung aus einer Haltung der Gerechtigkeit oder des Almosen-Gebens? Warum muss er überhaupt hier anstehen? Warum ist gerade er der Letzte, der etwas bekommt? Warum hat ausgerechnet der Afrikaner kein Gesicht auf diesem Bild? Man kann also dieses Bild als elementaren Ausdruck der weltweiten Problematik um die Grundbedürfnisse der Armen, um Gerechtigkeit und menschenwürdige Hilfestellung lesen.*

***Nicht dazugehören***

***Jahresringe 5*** (1992, S. 55)

***Lebenslinien 5*** (1992, S. 55)

*In beiden Büchern wird eine Geschichte von Peter Härtling dargeboten, die am Beispiel eines vietnamesischen Schulkindes in Deutschland das Problem des Ausgestoßen-Werdens und Nicht-*

*Anerkennens eines fremden Menschen äußerst eindrucksvoll darstellt. Daneben sieht man das Foto eines etwa 3- bis 4-jährigen schwarzen, ziemlich abgemagerten Kindes.*

*Das afrikanische Kleinkind soll also das Thema von Härtings Erzählung im Bild verdeutlichen, obwohl auf diesem Foto nichts von Ausgestoßen-Sein zu erkennen ist.*

**Wege der Freiheit 9** (1987, S. 17)

*Zwei schwarze Kinder hinter einem Maschendraht. Dabei stehen drei Texte mit den Themen „persönliche Freiheit einer 16-Jährigen“, „die Gleichberechtigung der Schwarzen in den USA“ und „die Gleichberechtigung der Frauen in Deutschland“.*

*In diesem Kontext hat das Foto eine eigenständige Aussage und kann über ein vordergründiges Gefangensein hinausweisen. Selbst wenn diese beiden Kinder äußerlich nur zufällig hinter einem Zaun stehen sollten, könnte das Bild dazu auffordern, über offensichtliche und versteckte Formen von Gefangenschaft sowie über Möglichkeiten des Ausbrechens nachzudenken.*

**Wege des Glaubens, Grundfassung** (1981, S. 223)

**Zeichen der Hoffnung 9/10** (1989, S. 118)

*Im Vordergrund steht ein traurig und verschlossen wirkender schwarzer Jugendlicher, dahinter ein weißer Polizist, der ihn anscheinend befragt. (Das Foto daneben - nur im 2. Buch - zeigt ein Bild aus einem Krieg, vielleicht im Vorderen Orient. Der Kontext sind die Seligpreisungen.)*

*Das erstere Bild könnte aus der Zeit der Apartheid stammen und auf die Demonstrationen und Gewalttaten der schwarzen Jugendlichen sowie die Reaktionen der großenteils weißen Polizei hinweisen. Es gibt aber keinen Hinweis darauf, ob der weiße Polizist oder der Schwarze in dieser Situation z. B. Gewalt angewendet oder irgendein Unrecht getan hat. Das Foto könnte auch die Befragung eines Flüchtlings oder Asylbewerbers zeigen. Im Kommentar<sup>42</sup> ist keine Information zu finden.*

*Deshalb ist es denkbar, dieses Bild nicht als ungenaue Informationsquelle anzusehen, sondern als Aufforderung, über Formen und Möglichkeiten des Ausgestoßen-Seins und des Nicht-Angenommen-Werdens nachzudenken.*

**Zielfelder 9/10 B** (1980, S. 131)

*Neben der neutestamentlichen Perikope Lk 7,36-50, in der eine Sünderin Jesus mit ihren Tränen die Füße wäscht und sie mit ihrem Öl salbt, sehen wir das Foto einer schwarzen, jungen Frau, die irgendwo auf einer Treppe sitzt. An ihrem Aussehen und ihrer Haltung ist nichts Auffälliges zu erkennen. So könnte jede Frau vor ihrer Haustür sitzen. Hier aber wird sie durch die erwähnte biblische Geschichte zur Prostituierten gemacht. Das ist unverständlich.*

---

<sup>42</sup>Lehrerkommentar. Zeit der Freude/Wege des Glaubens/Zeichen der Hoffnung

*Wenn aber die Aussage lauten soll: Jede/r von uns kann sich prostituieren, sein/ihr Innerstes verkaufen, aber auch umkehren zu echter Liebe, dann sollte meines Erachtens in einem deutschen Religionsbuch eine deutsch aussehende Frau abgebildet sein.*

**Wege des Glaubens G** (1981, S. 115)

*Unter dem Thema „Der Menschensohn ist gekommen, um das Verlorene zu suchen und zu retten“ finden wir auch drei Fotos, auf denen „verlorene“, einsame Menschen zu sehen sind. Einer von ihnen ist ein Schwarz-Afrikaner, der dick eingepackt irgendwo sitzt. Seine warme Kleidung deutet an, dass er nicht zu Hause in Afrika ist.*

*Das Foto signalisiert Einsamkeit und Ratlosigkeit und dass er in der für ihn wohl fremden Welt nicht zurecht kommt. Der Afrikaner repräsentiert hier die Möglichkeit, in einer ihm völlig fremden Region der Welt verloren zu sein und den dringenden Wunsch zu haben, in der Fremde aufgenommen zu werden. (Über seine reale Situation wird nichts geschrieben.)*

**Suchen und Glauben, Schülermappe 10** (1981, S. 29)

*Auf Seite 29 ist das Misereor-Plakat von 1980 abgebildet. Man sieht den Kopf eines schwarzen Mannes, von einer Decke eingehüllt, die Augen gesenkt. Die Situation dieses Afrikaners ist nicht zu erkennen; ist er traurig, krank, müde, nachdenklich? Von Hunger, Krankheit u. ä. ist jedenfalls nichts zu sehen. Unter diesem Bild steht der Text: „Anders leben: den Menschen suchen“. Die sechs umgebenden Bilder zeigen Traurigkeit, Zerstörung, aber auch einen Arzt in einem hoch technisierten Krankenhaus. Auf einem dieser Fotos sitzt ein schwarzer Junge sehr traurig auf einer Bank. Quer über dieser Ansammlung von Fotos steht der Satz aus Lk 2,14: „Verherrlicht ist Gott in der Höhe ...“*

*Warum wird ein normal aussehender Afrikaner in dieses Chaos hineingestellt? Das ist wohl die Aufforderung dieser Bilder, über die Not der Menschen und die gleichzeitige Verherrlichung Gottes nachzudenken.*

#### **4.11. Religionsdidaktische Einschätzung der Buchbeiträge zur heutigen Kirche in Schwarz-Afrika**

*Die Zahlenbeispiele sind zu beschränkt, als dass sie den Schülern/innen einen Einblick in die religiöse Situation Schwarz-Afrikas geben könnten. Es fehlen z. B. Zahlen über die traditionell Gläubigen, die Muslime und die Anhänger der zahlreichen christlichen Sekten und Splittergruppen. Erst recht fehlen Angaben darüber, dass und warum es so viele afrikanisch-christliche Gruppierungen gibt.*

*Dabei ergibt sich sofort die didaktische Frage, weshalb heutige Schüler/innen solche Einzelheiten über die Kirche auf einem fremden Kontinent erfahren sollten. Ähnlich wie beim Kennenlernen einer fremden Religion kann der Schüler hier einiges über die Realisation des christlichen Glaubens in einer ganz anderen kulturellen und gesellschaftlichen Umgebung erfahren,*



*nämlich dass die Botschaft Jesu Christi unter für uns fremdartigen Lebensumständen und bei Menschen anderer Mentalität andere Ausdrucksformen entwickeln lässt als in Europa.*

*Auch sollten und könnten die Schüler/innen verstehen lernen, dass diese Pluralität durch politische und kulturelle Zwänge eingeengt und in negativer Weise eingeebnet werden kann. Ein Transfer auf heutige Situationen von religiös-kultureller Vielfalt und – im Gegensatz dazu – von Einebnung und Gleichschaltung etwa durch Tourismus und Verstädterung ist wohl nicht allzu schwierig zu finden. Es ist ebenfalls in vielen Ländern und Regionen der Welt (z. B. im Kaukasus, im Baskenland, vor einigen Jahren im Baltikum) zu beobachten, wie Völker und Volksgruppen sich wehren und oft nicht vor Gewalttaten zurückschrecken, um ihre wirkliche oder vermeintliche religiöse und kulturelle Identität zu verteidigen bzw. zurück zu erlangen.*

*Das alles ist auch in Schwarz-Afrika zu beobachten, nicht nur im politischen, sondern auch im religiösen Bereich. (Darum gibt es z. B. die vielen unabhängigen afrikanischen Kirchen.) Deshalb ist es so wichtig, dass auch Außenstehende dieses Ringen der Afrikaner und anderer Völker um geistige, religiöse und kulturelle Identität und Eigenständigkeit bemerken und verstehen. Das Leben der Kirche in Schwarz-Afrika kann also als ein exemplarisches Lernen im Bereich der Pluralität von Völkern, Kulturen, Gruppen und Einzelpersonen in der einen zusammen wachsenden Welt angesehen werden. Es könnte ein Beispiel für die heute so wichtige „reziproke Wahrnehmung“ – andere verstehen, weil man selber verstanden werden möchte – (vgl. S. 30) sein. (Es muss selbstverständlich eingestanden werden, dass Schwarz-Afrika nicht die einzige, aber eine deutliche Möglichkeit bietet, solches zu lernen.)*

*Wenn wir auf diesem Hintergrund die entsprechenden Buchbeiträge betrachten, können wir eine Reihe von Beispielen spezifisch afrikanischer Ausgestaltung der christlichen Botschaft finden: Inkulturationen in der Liturgie, Beispiele eines intensiven Gemeindelebens, besonders auch Gebete. Einige Realisationen dürften uns sehr fremdartig vorkommen und nicht unbedingt überzeugen. Aber als provokativer Einstieg in eine offene Diskussion könnten solche Beispiele vielleicht dienen (z. B. eine Taufe in einem Fluss). Auch hier fehlt, wie schon bemängelt, eine literarisch überzeugende, afrikanische narrative Theologie.*

*Allzu viele Beispiele überzeugen meines Erachtens deshalb nicht, weil sie nur halbherzige oder oberflächliche Ausgestaltungen eines afrikanischen Glaubenslebens darstellen. Nur weil Verkündigung im Freien stattfindet oder ein Messgewand andere Farben und Muster als bei uns hat, können Schüler/innen wohl kaum erkennen, dass es lohnt, sich damit auseinander zu setzen. So fehlt z. B. ein zentrales Element jedes afrikanischen Feierns, das Tanzen, auch im christlichen Gottesdienst. Dabei dürften ein die Schüler/innen motivierendes und herausforderndes Foto sowie dazu passende Informationen für einen Religionsbuch-Autor leicht zu erhalten sein.*

*Leider sind auch bei diesem Thema viele Bilder zu klein und undeutlich, oft auch zu simpel und inhaltsarm, um bei ihnen längere Zeit verweilen zu wollen und sie auf umfassendere Sichtweisen hin zu interpretieren.*

*Obwohl man z. B. das Foto, auf dem ein schwarzes Kind auf dem Schoß eines Weißen selig schlummert, auch leicht europäisch-patriarchalisch missverstehen könnte, muss man meines Erachtens einige Fotos als sehr offen und didaktisch wertvoll ansehen, da sie es ermöglichen, von der unmittelbar vordergründigen Ebene aus weiter zu denken, weil sie z. B. die Zusammengehörigkeit der Weltgemeinschaft mit Schwarz-Afrika bzw. den Ausschluss von Schwarz-Afrika aus dieser Gemeinschaft symbolisieren.*

## **5. KAPITEL: RESÜMEE UND AUSBLICK**

### **1. Zusammenfassung der Religionsbuch-Analysen**

#### **1. 1. Inhaltliches Gesamt-Resümee der Religionsbuch-Analysen**

*Was bieten die deutschen katholischen Religionsbücher den Lehrern/Lehrerinnen und Schülern/Schülerinnen aus Schwarz-Afrika an? Welches Bild von Schwarz-Afrika und von den Afrikanern wird ihnen durch die Religionsbücher Deutschlands in theologischer, historischer, kultureller, künstlerischer, sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht vermittelt?*

#### **Schwarz-Afrika ist nicht der vergessene Kontinent.**

*In irgendeiner Weise kommt Schwarz-Afrika sehr oft zu Wort und/oder ins Bild. Die Afrikaner gehören selbstverständlich und ohne Vorbehalte zur Menschheitsfamilie. Ein offenkundiger Rassismus ist nirgends zu finden.*

*Afrika als Afrika interessiert allerdings wenig. Spezifische afrikanische Themenbereiche werden kaum als solche angeboten. Fast immer stehen Phänomene, Ereignisse, Personen aus Schwarz-Afrika exemplarisch für ein umfassenderes Thema. Lebensbereiche aus Schwarz-Afrika werden nahezu ausschließlich funktional verwendet. Dazu gehören vor allem Hunger und Krankheiten. Hungernde und kranke afrikanische Kinder, oft zusammen mit ihrer Mutter, werden als Repräsentanten der tödlichen Not und Ungerechtigkeit in der "Dritten Welt" gezeigt.*

#### **Schwarz-Afrika ist ein fruchtbares und zugleich geschundenes Missionsgebiet.**

*Grundlage für die Theologie der Mission und der Religionen sind die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils. Über das Konzil hinausgehende Aussagen sind selten zu finden.*

*Die Aufgabe der Inkulturation wird manchmal erwähnt; Beispiele dafür sind aber selten und recht oberflächlich. Problematische Themen, deren Lösungen nicht ohne weiteres einleuchten, werden nicht vorgestellt. Positive Ausnahmen in diesem Bereich sind vor allem einige Kunstwerke. Christliche Sekten und unabhängige afrikanische Kirchen werden nicht erwähnt. Alle Christen scheinen eine konfliktlose Ökumene zu praktizieren.*

*Wo die Geschichte der Missionierung angesprochen wird, werden häufig, aber recht allgemein und ohne konkrete Beispiele, einige Fehler und Probleme der damaligen Kirche benannt. So erscheint Schwarz-Afrika als ein Missionsgebiet, dem von der Kirche vor allem viel Gutes, aber auch manche Schwierigkeiten und Ungerechtigkeiten bereitet wurden.*

*Die heutige afrikanische Kirche scheint in ihrem inneren Bereich ein Stück weiter in der eigenverantwortlichen Entwicklung zu sein als der gesellschaftliche Bereich.*

***Das traditionelle Schwarz-Afrika scheint kulturell und religiös armselig zu sein.***

*Der Leser der Religionsbücher kann den Eindruck gewinnen, dass die in Europa seit langer Zeit herrschenden Vorstellungen von den unbedeutenden, entwicklungs-unfähigen Afrikanern/innen und ihrer minderwertigen Kultur teilweise noch lebendig sind und manchmal auch in den Religionsbüchern durchscheinen. Fast kein Afrikaner erhielt die Chance, in irgendeiner Weise die Kultur und die Religion seines Kontinents darzustellen.*

*Die traditionelle afrikanische Religion scheint theologisch nichts zu bieten zu haben. Einige spirituell wertvolle Gebete bilden dabei die Ausnahme. Die Möglichkeit einer Offenbarung Gottes an die afrikanischen Ahnen als Religionsstifter wird nirgends angedeutet oder in Erwägung gezogen, eher indirekt abgelehnt. Andere wichtige Bereiche wie z. B. der Tanz, die Ahnenverehrung oder die Bedeutung der Großfamilie bzw. der Gemeinschaft insgesamt werden kaum bzw. gar nicht dargestellt. Manche Aussagen sind falsch, ungenau oder nicht repräsentativ genug. Eine umfassende, religiös durchwirkte, ganzheitliche Kultur wird nirgends sichtbar. Der Religionsbuch-Leser kann den Eindruck gewinnen, dass die Afrikaner die ihnen von den Kolonialherren eingeimpfte Minderwertigkeit erst ansatzweise überwunden haben.*

*Der Islam in Schwarz-Afrika scheint, verglichen mit dem der arabischen Länder, völlig unbedeutend zu sein. Er wird nur am Rande registriert, aber nicht thematisiert.*

***Das Bild Schwarz-Afrikas ist unpolitisch.***

*Die Sklaverei wird nur einige Male und, mit einer Ausnahme, nur ganz kurz und punktuell behandelt. Die Apartheid und die Menschenrechte insgesamt, Befreiungskämpfe, Krieg und Gewalt werden kaum thematisiert. Afrika wird nicht zum Kontinent der Gewalt und der schweren Konflikte gestempelt, sondern politisch indirekt eher idealisiert.*

*Diese unpolitischen Darstellungen beziehen sich auch auf die wirtschaftlichen und sozialen Bereiche. Armut, Hunger und Krankheiten scheinen keine historisch- und gegenwärtig-politischen Gründe zu haben. (Eine Ausnahme bildet hier Halbfas, Religionsbuch 7/8.) Es gibt kaum eine Ursachen- oder gar Schuldfrage. Es wird auch fast nichts Konkretes über die Landwirtschaft und über echte Abhilfen gegen den Hunger angeboten. Die politischen Zusammenhänge der Weltwirtschaft und der afrikanischen Unterentwicklung werden höchstens angedeutet. Selbst die Worte „Politik“ und „politisch“ werden gemieden. Insgesamt werden für die Lösung der Probleme in der "Dritten Welt" fast keine ernst zu nehmenden und realistischen Möglichkeiten oder Alternativen vorgestellt. Die früheren und heutigen Machthaber, die politischen und wirtschaftlichen Eliten sowohl der Entwicklungs- als auch der Industrie-Länder sind tabu.*

***Afrikaner werden entwickelt.***

*Die Afrikaner sind weitgehend hungrig, krank und ziemlich unfähig, ihr Schicksal eigenverantwortlich („self-reliant“) in die Hand zu nehmen. Verbesserungen scheint es nur durch ausländische Hilfen zu geben. Fast nur ausländische Helfer, meistens Christen, wissen, was zu tun ist. Nur sie haben Tatkraft, Know how und Idealismus. Afrikaner können bestenfalls den Ausländern assistieren. Die aus Europa kommenden Hilfen erscheinen deshalb meistens in einem westlichen Kleid. Auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe findet der Schüler/die Schülerin noch weit aus weniger Inkulturationsbemühungen als im religiösen Bereich. Es wird kaum ein Prozess gezeigt, wo Afrikaner sich selbst sozial und wirtschaftlich unter ihren spezifisch afrikanischen Bedingungen entwickeln.*

***Afrikanerinnen werden häufig diskriminiert.***

*Die afrikanischen Frauen werden auf bestimmte Rollen fixiert. Sie arbeiten auf dem Acker und auf dem Markt. Sie sind „zuständig“ für hungernde, kranke und weinende Kinder. Eine höhere Ausbildung durch ausländische Entwicklungshelfer erhalten nur Männer. Frauen mit einer qualifizierteren Ausbildung, z. B. Ärztinnen, sind stets weiße Ordensfrauen. Bei Gemeinschaftsaufgaben werden sie nicht gefragt. Afrikanerinnen repräsentieren keinerlei Entwicklungsdynamik. Die traditionelle Vorstellung von den Aufgaben der Frauen wird getreulich dargestellt, obwohl sie in Schwarz-Afrika in vielem nicht mehr stimmt. Sie wird auch nicht in Frage gestellt.*

## **1. 2. Didaktisches Gesamt-Resümee der Religionsbuch-Analysen**

*Es soll an die wichtigsten Aufgaben des Religionsbuchs und an die religionsdidaktischen Ziele erinnert und diese sollen mit den Ergebnissen der Buchanalysen verglichen werden. Gleichzeitig müssen einige Gedanken wiederholt werden, die schon in den religionsdidaktischen Einschätzungen der Einzelthemen geäußert worden sind.*

***Die Informationen über Schwarz-Afrika sind oft zu oberflächlich.***

*Die meisten Beiträge, die Schwarz-Afrika betreffen, passen zu einem eher verhaltensorientierten, lernzielorientierten Religionsunterricht. Die Ergebnisse, Problemlösungen und Antworten stehen im Großen und Ganzen fest. Die Schüler/innen sollen das finden und lernen, was das Buch anbietet und was daraufhin der Religionslehrer/die Religionslehrerin anstrebt. Zu einem solchen Unterricht gehören aber normalerweise umfassendere, korrektere und präzisere Informationen als sie in den entsprechenden Abschnitten häufig zu finden sind. Vor allem fehlen meines Erachtens solche Informationen, die die Ursachen einer bestimmten Situation erläutern helfen. Besonders bei den wirtschaftlichen, sozialen und umweltbedingten Problemfeldern müssten in viel größerem Umfang die historischen und politischen Rahmenbedingungen den*

*Schülern/innen dargestellt werden. Allzu knappe und nur halb richtige oder klischeehafte Informationen können in einem verhaltensorientierten Religionsunterricht zu vorschnellen und oberflächlichen Lernergebnissen führen, denn der Schüler/die Schülerin wird ja nicht dazu aufgerufen, das in den Religionsbüchern Dargebotene zu kritisieren. Dadurch wird ohne genügendes Eindringen in ein Problemfeld allzu leichtfertig die von der öffentlichen Meinung und vom Religionsbuch angebotene Position übernommen. Oder der Religionslehrer/die Religionslehrerin wird überfordert, wenn er dauernd eine Unmenge von Informationen zusammensuchen muss. In so einem Fall kann ein Religionsbuch nicht seine von den Religionslehrern/innen erwartete Planungs- und Vorbereitungshilfe erfüllen; das Religionsbuch ist weder eine reichhaltige Fundgrube noch eine fundierte Orientierungshilfe.*

*Ähnliche Schwierigkeiten entstehen dann, wenn ein handlungsorientierter Religionsunterricht mit noch teilweise unbekanntem Ziel realisiert werden soll. Wenn kein hinreichendes Material, keine alternativen Vorstellungen und Meinungen zu einem Fragenkreis bereitgestellt werden, ist eine eigenständige Erarbeitung stark behindert. Der Religionslehrer/die Religionslehrerin muss noch mehr nach Unterrichtsmaterialien suchen. (Im Gegensatz dazu leiden die Halbfas-Bücher bisweilen an einem Wust von recht abstrakten Informationen. Sie lassen manchmal eine präzise, den Kern eines Problems herausstellende Elementarisierung vermissen. Aber es ist für einen Religionslehrer/eine Religionslehrerin leichter, angebotene Informationen wegzulassen als solche aus vielen anderen Materialien zu suchen.)*

***Die Bilder sind teils vielschichtig, teils nur illustrativ, teils zu klein.***

*Zu den Bildern in den Religionsbüchern muss gesagt werden, dass sehr viele von ihnen viel zu klein und oft auch zu undeutlich sind (z. B. wo das Evangelium getragen wird, S. 347, oder die Kinder oben auf einer Müllkippe, S. 128). Manche von ihnen wären einladend und würden sehr wahrscheinlich zum Gespräch, zum Nach- und Weiterdenken, zum Eindringen in die Tiefenstruktur des Dargestellten, (z. B. in die Problematik der Kinderarbeit, in die Problematik der europäischen Lösungsversuche, in die Problematik unserer Wegwerfmentalität usw.) und damit zum Transfer in die eigene Lebenswelt auffordern können, wenn sie in ihren Einzelheiten deutlich erkennbar wären.*

*Manche Bilder illustrieren nur den daneben stehenden Text (z. B. das Gesicht eines schwarzen Jungen in der Weihnachtsgeschichte sagt nichts über die Geschichte hinaus aus), andere verfehlen sogar das Thema (z. B. das Thema „Wasser als Lebensspender“, wenn fast kein Leben zu erkennen ist; oder das Thema „Taufe“, wenn der Täufling nicht eintaucht, sondern aus dem Wasser eilt). Es fehlen auch einige wichtige Bilder, weil nicht alles textlich adäquat ausgedrückt werden kann (z. B. Tanzen im Gottesdienst oder „Christus als Proto-Ahn“). Gerade das letzte Beispiel kann daran erinnern, dass künstlerische Bilder aus Schwarz-Afrika oft zu kurz kommen. Sie könnten manche Inkulturationen besser darstellen sowie das afrikanische Denken*

und Glauben deutlicher veranschaulichen als erlebnisarme Sätze (z. B. das Hungertuch aus Kamerun).

Einige Bilder, sowohl Gemälde als auch Karikaturen und Fotos (der Brunnenbau vor der Kirche, der Doppelgalgen, die Apartheid-Bank) sind allerdings deutungsoffen, vielschichtig, einladend und kommunikativ. Sie erzählen Geschichten bzw. sie motivieren dazu, solche zu entdecken.

**Es werden einige symboldidaktische Möglichkeiten angeboten.**

Das Symbol des Brotes, vor allem des geteilten Brotes oder besser noch des Brot-Teilens (vgl. S. 128f) braucht hier sicherlich nicht weiter erläutert zu werden.

Im Rückgriff auf die Ausführungen zum Thema „Symbole“ (vgl. S. 27) kann man festhalten, dass einige Dinge, Ereignisse und Personen in den Buchbeiträgen bereits Symbole sind oder werden könnten. Eine Möglichkeit wäre meines Erachtens das mehrfach anzutreffende Bild eines afrikanischen, hungernden, kranken und weinenden Kindes, manchmal auf den Armen der ebenfalls abgemagerten und geschwächten Mutter (vgl. z. B. S. 130, 131). So ein Bild könnte Symbol werden oder sein für alles Menschen verachtende und von Menschen oft schuldhaft verursachte Elend der Welt. Häufig wurden und werden solche Bilder auch durch das Fernsehen und die Presse zum Symbol aufgebaut. Es ist affektiv und kommunikationsfähig. Es repräsentiert und verbindet das unmittelbar sichtbare Elend von einem oder zwei Menschen mit der oft verborgenen Not der Schwächsten der Welt. Christlich gesehen, kann es den Bereich des leiblichen Elends mit der Schuldverstrickung der Menschheit verknüpfen. Es gewinnt dadurch Anteil am christlichen Symbol des Kreuzes.

Es sei auch an die didaktische Fruchtbarkeit fremdartiger Symbole erinnert. Als Beispiel aus den Religionsbüchern kann man den Brauch ansehen, eine Erdnuss am Ohr eines Neugeborenen zu zerbrechen (vgl. S. 362). Dieses Symbol ist auch für Europäer unmittelbar verständlich, es verbindet ein Ding und einen Vorgang mit einem tiefen Sinn.

Schwieriger für deutsche Schüler/innen ist sicherlich das afrikanische Symbol der Maske (vgl. S. 244, 296f) als Repräsentanten der dauernden Gegenwart und Wirksamkeit der Ahnen und darüber hinaus als Träger der umfassenden Einheit der Generationen.

Von den Darstellungen des äthiopischen Hungertuches könnte das Bild, wo Noach mit seiner Familie in einem Schiffchen gleich einer Nusschale durch einen leeren Raum gleitet, als ein Symbol dafür gelten, dass die Menschen sich als solche erfahren können, gleichsam ins unendliche Nichts geworfen zu sein und der häufigen Erfahrung des hoffnungslosen Alleinseins in den Weiten des Weltalls (vgl. S. 284ff).

Ein besonders ursprüngliches Symbol begegnet uns immer wieder in der afrikanischen Kunst, vor allem bei Azariah Mbatha (vgl. S. 273, 279). Halbfas schreibt, dass der Kreis, das Runde das Ursymbol der Menschheit ist; es stellt das Vollkommene dar, die Aufhebung der

*Gegensätze, Anfang und Ende, Himmel und Erde, die Einheit von Mann und Frau, sogar die Gottheit<sup>1</sup>.*

*Der Religionslehrer/die Religionslehrerin findet also in den Religionsbüchern mehrere Möglichkeiten, symbolische Verdichtungen aus dem afrikanischen Kontext heraus aufzuspüren und für das „dritte Auge“ aufzuschließen. Wie bereits bemängelt, wird das Symbol des Tanzes kaum angesprochen (vgl. S. 253f)*

***Vor allem einige gesellschaftliche Probleme sind angemessen elementarisiert***

*Es soll hier an einige Beispiele, die im vorangehenden Text auch im Hinblick auf eine gelungene Elementarisierung behandelt wurden, erinnert werden. Sie soll eine zu verantwortende Vereinfachung von Unterrichtsinhalten leisten, eine Konzentration auf das Wesentliche (das Elementare) und einen Zugang zu fundamentalen Sachverhalten. Als Beispiele, die diese Aufgaben erfüllen können, seien folgende wiederholt: Wie eine weiße Frau und ein schwarzer Mann einem leprösen schwarzen Jungen helfen (S. 136), kann als konzentrierter Hinweis auf die gemeinsame Aufgabe aller Christen, für die Kranken und Schwachen zu sorgen, interpretiert werden. Das wegrennende schwarze Mädchen neben dem weißen Soldaten (S. 138) kann die Schrecken kolonialer Kriege, die panische Angst der Kinder vor der Gewalt, vielleicht gar einen gewissen Grad an Menschlichkeit innerhalb solcher Gewalt und damit die Ambivalenz der Menschen konzentriert darstellen. Die Waffen schwenkenden Jugendlichen (S. 145) elementarisieren die umfassende Gewaltbereitschaft sowie die Möglichkeit, diese Bereitschaft Kindern „einzupflanzen“ und sie so gewaltsam in den Kreis des Bösen hineinzuziehen. Die Draufsicht auf ein Sklavenschiff (S. 332) und das Bild von der Vertreibung der Sklaven zur Küste (S. 331) sind gelungene Elementarisierungen der Sklaverei insgesamt. Der Schwarze auf der Banklehne (S. 339f) kann in das Zentrum des Problems der Apartheid führen. Der Doppelgalgen (S. 115) verdichtet die kaum überschaubare Komplexität der Abhängigkeiten der Industrieländer und der Entwicklungsländer. Die Weihnachtsgeschichte (S. 122) stellt uns ein Konzentrat der sozialen Bedeutung der Inkarnation Gottes an Weihnachten vor Augen. Das Bild vom gleichzeitigen Brunnen- und Kirchenbau (S. 193) kann als Zusammenfassung einer umfassenden Missions-theologie und –praxis dienen.*

*Die traditionellen afrikanischen Gebete (S. 248ff) kann man meines Erachtens wider Erwarten nicht als Elementarisierung der afrikanischen Religion ansehen, weil sie zu spezielle Elemente dieser Religion sind. Sie stellen wohl keine „Kurzformeln dieses Glaubens“ dar. Auf die falsche Elementarisierung der afrikanischen Religion durch den Text und das Foto betreffend „Ndjam, den Gott der Yansis“ wurde deutlich hingewiesen (vgl. S. 274f).*

---

<sup>1</sup> Vgl. Halbfas, Das dritte Auge, 105f



***Es wird zu wenig versucht, mit den Augen des Afrikaners/der Afrikanerin zu sehen.***

*Was inhaltlich den Schülern/innen über Schwarz-Afrika vermittelt wird, ist auch didaktisch betrachtet nicht immer ganz frei von einem gewissen europäischen und christlichen Hochmut. Da vieles noch zu sehr aus diesem Blickwinkel betrachtet und indirekt auch bewertet wird, können auch die Schüler/innen nicht deutlich genug dazu motiviert werden, sich gedanklich auf die Seite eines Afrikaners/einer Afrikanerin zu stellen und mit den Augen des Fremden z. B. die Entwicklungshilfe, die Lebensmittelhilfe, den Brunnenbau, die Krankheiten, die christliche Kirche, die afrikanische Religion usw. zu betrachten. Den Schülern/innen und Religionslehrern/innen wird es nicht gerade leicht gemacht, bsd. auch durch die meistens fehlenden Alternativen, die „reziproke Wahrnehmung“ einzüben, die Ich-Bezogenheit und den Überlegenheitsdünkel vieler europäischer Menschen zumindest teilweise in Frage zu stellen. Den Briefwechsel über die Sexualität mag man als eine gewisse positive Ausnahme ansehen, da das Thema auch aus der Sicht eines afrikanischen Jugendlichen beschrieben wird.*

*Es sind aber auch viele Beiträge zu finden, bei denen der Schüler/die Schülerin dazu angeregt wird, sich gedanklich auf die Seite des Afrikaners zu stellen, z. B. bei Bildern und Texten über die Liturgie, über das Gemeindeleben, über die Geschichte der Missionierung, beim Interpretieren der Kunstwerke sowie der Bilder über die Sklaverei und die Apartheid.*

*Wie schon in den Einzelbewertungen erwähnt, fehlt meines Erachtens afrikanische, literarisch anspruchsvolle, narrative Theologie, die nach verschiedenen Seiten hin interpretiert werden kann, vor allem sowohl auf die afrikanische Situation als auch auf die Lebenswelt der Jugendlichen hin. Wie bei der bildenden Kunst könnten mehr hintergründige und emotionale Entdeckungen ermöglicht werden.*

***Die kontextuelle Betrachtung kommt zu kurz.***

*Hier soll auch noch einmal auf die notwendige kontextuelle Betrachtung historischer sowie gegenwärtiger Ereignisse und Denkmuster hingewiesen werden. Diese Aufgabe erfüllen zahlreiche Texte über die Kirchengeschichte, nicht aber Beiträge zur Apartheid, zu den Problemen des Hungers, des oft fehlenden Wassers, der allgemeinen wirtschaftlichen Misere. Die jeweiligen geistigen und gesellschaftlichen Paradigmen werden kaum dargestellt. Wie schon erwähnt, fehlt fast immer der politische Kontext. Die kontextuelle Darstellung kann die Schüler/innen dazu führen, vorsichtig gegenüber befremdenden Ereignissen zu urteilen, in dem Bewusstsein, nicht alles verstehen zu können bzw. alles mit unseren humanistischen, politischen und vielleicht christlichen Maßstäben bewerten zu sollen.*

***Eine Erziehung zu religiöser Pluralität wird selten deutlich.***

*Vielleicht kann der Religionslehrer/die Religionslehrerin bei einigen Themen, eventuell bei den afrikanischen Gebeten oder der Geschichte über Filibbus die andersartige Religiosität der Afri-*

kaner verdeutlichen. Da diese aber weitgehend im christlichen Bereich bleibt und da ja auch die traditionellen Gebete wohl so ausgewählt wurden, dass sie eine große Nähe zum Christentum aufweisen, ist eine religiöse Pluralität sehr undeutlich. Es wird nicht gezeigt, wie Menschen in einer Umbruchsgesellschaft mit drei weit verbreiteten Religionen und zahlreichen Untergruppen und Sekten geistlich/geistig leben. Es wird – wie schon erwähnt – kein Beispiel angeboten, wie ein afrikanischer Jugendlicher in diesem Gewirr von Religionen und Kulturen seine Identität sucht und findet bzw. daran scheitert.

**Die Erziehung zur Eine-Welt-Verantwortung wird durchgängig angestrebt.**

Das Material für diese Aufgabe wird – wenn auch, wie dargelegt, in begrenztem Maße – dem Religionslehrer/der Religionslehrerin bereitgestellt. Diskutable Alternativen sind auch in diesem Themenfeld selten, so dass der Schüler/die Schülerin sich nur schwer eine verantwortbare Haltung zu den Problemen der "Dritten Welt" erarbeiten kann. Normalerweise kann er nur akzeptieren oder ablehnen, was das Buch ihm vorlegt. Die Zusammenhänge zwischen der „Ersten“ und der "Dritten Welt" bzw. Schwarz-Afrika, z. B. im Bereich der Ökologie, werden zu wenig oder gar nicht thematisiert.

**Eine Korrelation mit der Lebenswelt der Schüler/innen wird meistens ermöglicht, eine kritische Korrelation wird nicht angeregt.**

Wenn man den Anspruch der meisten Religionsbücher, der Korrelationsdidaktik verpflichtet zu sein, mit den Ergebnissen vergleicht, dann kann man folgendes feststellen: Nirgends wird eine kritische Korrelation sichtbar in dem Sinne, dass christliche Glaubensaussagen durch die heutige Lebenserfahrung der Schüler/innen in Frage gestellt werden könnten. Die Lebenserfahrungen der Schüler/innen, die als Ausgangslage für eine Korrelation dienen sollen, bestehen häufig in den Erfahrungen von Leid, Hunger, Krankheit, Tod u. ä., aber auch von Hilfe und Zuwendung. Man kann aber auch oft den Eindruck haben, dass die Erfahrungen sekundäre Fernseh-Erfahrungen sein könnten. Ein anderer erheblicher Teil von vorausgesetzten oder erhofften Schülererfahrungen setzt an bei Erlebnissen oder Informationen aus dem Bereich der Kirchengemeinden. Ob eine für einen korrelativen Religionsunterricht ausreichend große Zahl von Schülern/Schülerinnen solche Kirchenerfahrungen wirklich mitbringt, muss heute sehr bezweifelt werden.

**Die Beiträge entsprechen dem entwicklungs-psychologischen Reifegrad der Schüler/innen.**

Bewertet man die Schwarz-Afrika betreffenden Buchbeiträge entwicklungspsychologisch, kann man feststellen, dass sie im kognitiven Bereich dem psychischen Reifegrad der Jugendlichen der Sekundarstufe I entsprechen. Der Schüler/die Schülerin dieses Alters kann sich an den Werten der Solidarität, der Verantwortung und der Offenheit gegenüber Fremden/Fremdem orientie-

*ren. Er/sie kann mögliche Lösungen für Problemsituationen entwerfen. Im emotionalen Bereich dürfte es bei den älteren Schülern/innen Schwierigkeiten geben, wenn sie davon beansprucht werden, ihre Ich-Identität aufzubauen. Es wurde schon kritisiert, dass es in den Religionsbüchern kaum Lebensgeschichten gibt, die emotional ansprechen könnten. Folglich besteht die Gefahr, dass die gelernten Inhalte bestenfalls „im Kopf“ bleiben und aus emotionaler Sicht unwichtig sind.*

*Da der Schüler/die Schülerin es häufig mit Recht ablehnt, Gott für menschlich verschuldete Schwierigkeiten in Anspruch zu nehmen, ist es richtig, die Frage nach Gott nicht ständig in den Vordergrund zu stellen, sondern verstärkt vom Menschen auszugehen, also eine anthropologische Theologie anzubieten. Die Dimension Gottes soll aber nicht verschwiegen werden, was die Autoren auch nicht tun.*

## **2. Mögliche Konsequenzen dieser Untersuchungen für künftige Religionsbücher der Sekundarstufe I**

### **2. 1. Einige formale und religionsdidaktische Grundsätze für Themen über Schwarz-Afrika in den Religionsbüchern**

Bei der Beschäftigung mit den Religionsbüchern zum Themenkomplex „Schwarz-Afrika“ wurden einige Schwächen und Fehler deutlich, die meines Erachtens in künftigen Büchern korrigiert werden sollten; aber nicht nur, wenn es um Schwarz-Afrika geht, sondern in angepasster Weise auch bei zahlreichen ähnlichen Themen, die mit der "Dritten Welt" insgesamt zu tun haben.

1. Es müssen *korrekte Informationen* sein, die den heutigen Stand des Wissens und der Erfahrungen widerspiegeln. Das beginnt bei Ländernamen („Obervolta“) und geht über angemessene Benennungen („Neger“, „Mohammedaner“, „Naturreligionen“) bis zu entwicklungspolitischen Handlungsmaximen.

2. Häufig ist die Darstellung *unterschiedlicher, jedoch durchaus plausibler Positionen* sinnvoll. Das kann eine eurozentrische und eine afrikanische Sicht sein (z. B. Großfamilie, Clandenken); eine frühere, vielleicht konservative und eine heutige Position (Armut oder Reichtum der afrikanischen Religion); eine mehr wirtschaftsorientierte und eine mehr kirchliche oder menschenrechtsorientierte Sicht (z. B. Entwicklungspolitik); eine eher traditionelle und eine eher jugendliche Überzeugung (z. B. Mission).

3. Es sollten eher *narrative und literarisch anspruchsvollere Texte*, auch aus Schwarz-Afrika selbst, angeboten werden und nicht vorwiegend abstrakte Informationen; denn die reiche, heute nicht mehr nur orale Literatur Schwarz-Afrikas darf nicht übergangen werden. Die informativen

Texte sind oft zu leblos. Es braucht deutliche Beispiele, vor allem für Inkulturationserfolge oder auch -schwierigkeiten.

4. Es könnten öfter typische Menschen in *konkreten afrikanischen Situationen* vorgestellt werden (z. B. Hausfrau, Mutter, Bäuerin; Schüler/Schülerin; arbeitsloser Jugendlicher), so dass sowohl die schwierige wirtschaftliche Situation der Armen als auch die häufig glücklichen Ereignisse der Afrikaner in anderen Lebensbereichen für die Schüler/innen lebendiger werden und das Leben in Schwarz-Afrika elementarer nachempfunden werden kann.

5. Es könnte mehr *anspruchsvolle Kunst*, spezifisch christliche wie auch andere, aus Schwarz-Afrika dargestellt werden. Solche Bilder müssten gehaltvoll sein, zum Schauen und Interpretieren einladen; sie dürfen nicht nur belanglose Illustration sein. Dazu ist auch ihre Größe wichtig. Schüler/innen und Religionslehrer/innen müssen vor allem bei Fotos zumindest aus dem Lehrerhandbuch oder Kommentar erfahren, was dargestellt wird und in welchen Zusammenhang es gehört. Für ungewöhnliche Bilder braucht der Lehrer/die Lehrerin häufig eine Interpretationshilfe.

6. Es muss stärker darauf geachtet werden, *dass keine Halbwahrheiten, Stereotypen und eurozentrischen Vorurteile* in die Religionsbücher aufgenommen werden, z. B. europäische Medizin, europäisch-christliche Arbeitsmoral, „Lehre ihn fischen ...“; die Afrikaner sind meistens hungrig, krank und ziemlich dumm; nur die Europäer wissen, was Entwicklung bedeutet, nämlich industrielle und technische Entwicklung.

7. Bei der Darstellung fremder Religionen und Weltansichten sollten die u. U. auch für Europäer *positiven* Seiten deutlicher dargestellt werden und jeglicher versteckte, vielleicht meistens unbewusste europäisch-christliche Hochmut vermieden bzw. zur Diskussion gestellt werden.

8. Die Religionsbücher sollten im historischen, sozialen und gesellschaftlichen Bereich *politischer* werden und nicht im Caritativen stehen bleiben. Die in sehr vielen Bereichen herrschende „strukturelle Sünde“ müsste deutlicher dargestellt werden<sup>2</sup>. Deshalb wäre bei einigen Themen eine intensive Zusammenarbeit der Religions- mit den Geschichts- und ganz besonders mit den Politiklehrern/innen angebracht.

## **2. 2. Inhaltliche und didaktische Möglichkeiten für Themen über Schwarz-Afrika in künftigen Religionsbüchern**

Die folgenden Ausführungen beinhalten keineswegs absolute Forderungen, sondern Vorschläge und Anregungen, die meines Erachtens sowohl aus inhaltlicher als auch aus religionsdidaktischer Perspektive sinnvoll sein können. Viele von ihnen beschränken sich auch nicht auf Schwarz-Afrika, sondern sind einerseits leicht auf andere Kulturräume übertragbar, andererseits

---

<sup>2</sup> Vgl. Mette, "Dritte Welt" in der katholischen Religionsdidaktik, 303, 306

können sie als elementare Teilbereiche und aussagekräftige Beispiele für umfassende Themen angesehen werden.

Sie würden beispielsweise die didaktische Position von Halbfas realisieren helfen, der u. a. „vom verstehenden Ansatz“ einschl. dem geschichtlichen Bewusstsein und der politischen Dimension, vom „religionsgeschichtlichen Horizont“ im Zusammenhang mit den Weltreligionen und den „archaischen Naturreligionen“ schreibt. Das Ziel des schulischen Religionsunterrichts ist für ihn – und ich möchte mich dieser grundsätzlichen Überzeugung anschließen – ganz primär das Verstehen. Deshalb geht es ihm nicht um augenblickliche Schüler-Interessen oder gar Modethemen, sondern um zentrale, langfristige und in die Tiefe gehende Themenbereiche<sup>3</sup>.

Schwieriger wird es bei manchen der hier genannten Themen sein, wenn man von der religionsdidaktischen Position eines „fundamentalen Religionsunterrichts“ ausgeht, wie Trutwin, Breuning und Mensing ihn skizziert haben. Sie wollen „nur“ eine „elementare religiöse Propädeutik“ vermitteln. Dazu würde u. a. gehören, elementare Grundkenntnisse über das Christentum und andere Religionen (auch über "Naturreligionen") kennenzulernen, die Ideologien der Zeit zu analysieren, ethische Fragen zu bedenken und ethische Formen einzuüben.

### 2. 2. 1. Eine Darstellung der afrikanischen Religion

Der erste Vorschlag besteht darin, wesentliche Teilbereiche und zumindest einige wichtige Elemente der afrikanischen Religion den Schülern/innen vorzustellen<sup>4</sup>. Die Jugendlichen sollen dabei ihre „religiöse Kompetenz“ auch in dem Sinne erweitern, dass sie nicht nur die Grundlagen der großen, bekannten Weltreligionen, sondern auch die afrikanische als ein Beispiel der vielen ethnischen Religionen kennen lernen<sup>5</sup>. Denn in ihnen konzentrieren und äußern sich in besonders elementarer Weise fundamentale Glaubens- und Gotteserfahrungen der Menschheit, z. B. die *Einheit des Seienden*, des Kosmos, des Lebendigen, die Erfahrung des Unendlichen. Halbfas begründet den religionsdidaktischen Wert des Kennenlernens einer „archaischen“ Religion vor allem damit, dass die in den Weltreligionen oft verschütteten archaischen und fundamentalen Wurzeln wieder sichtbar gemacht werden können. Er verweist dabei u. a. auf das Ursymbol des Runden und der Mitte<sup>6</sup>. Dieser Gedanke kann uns auch auf Schwarz-Afrika hinweisen. Die wichtige Symbolik des Kreises und des Halbkreises wurde beim Thema „afrikanische Kunst“ erwähnt. Eine ähnlich fundamentale, kosmologische Symbolik wie das „Welthaus“ der Osage-Sioux<sup>7</sup> kann man z. B. auch bei den Dogon (Mali) finden, bei denen der Mensch, besser ein Menschenpaar Grundsymbol des Wohnens ist<sup>8</sup>. Ähnlich wie die indianische eignet sich die

<sup>3</sup> Vgl. Halbfas, Religionsunterricht in Sekundarschulen. Lehrerhandbuch 5, 18, 22-26

<sup>4</sup> Vgl. Halbfas, Religionsbuch 4 und Religionsbuch 7, die Indianerreligion als Beispiel für eine "Naturreligion"

<sup>5</sup> Vgl. Englert, Individualisierung und Religionsunterricht, 19; vgl. Lähnemann, Projekt Weltethos, 503

<sup>6</sup> Vgl. Halbfas, Lehrerhandbuch 4, 474f

<sup>7</sup> Vgl. Halbfas, Lehrerhandbuch 4, 478ff

<sup>8</sup> Vgl. Christoph u. a., Soul of Africa, 70ff

afrikanische Religion als repräsentatives Beispiel für eine ethnische, archaische Religion deshalb gut, weil (noch) sehr viele Menschen dieser Religion anhängen, sie also im Konzert der Religionen noch längst keine Randerscheinung darstellt sowie in der kulturellen, sozialen und politischen Entwicklung des Kontinents einen tiefgründigen Einfluss hat. Für die christliche Kirche ist Schwarz-Afrika wahrscheinlich die fruchtbarste große Region der Zukunft, in der bisher das Christentum noch nicht kulturell, ethisch und politisch die entscheidende Rolle spielt, z. B. in der Überwindung des exzessiven Clandenkens. (Insofern bestehen also wichtige Unterschiede sowohl zum mehr oder weniger christlichen Lateinamerika als auch zu den Ländern Asiens mit den großen Weltreligionen.)

Da bei der schulischen Behandlung einer Religion immer nur einige fundamentale Elemente erarbeitet werden können, sollte man die didaktisch ergiebigsten auswählen. Wie oben dargelegt, sind folgende Bereiche besonders wichtig und könnten vom Religionslehrer/von der Religionslehrerin ausgewählt werden: Der grundlegende „*Primat des Lebens in Fülle*“. Dazu gehört die hervorragende Stellung der Gemeinschaft einschließlich der Ahnen und der noch nicht Geborenen. Hierin besteht ein besonders großer Unterschied zu unserer europäischen geistigen und sozialen Entwicklung. Ein weiteres elementares Beispiel könnte im Unterschied zur abendländischen Geistesgeschichte die Einheit des Kosmos, die Einheit der Menschheit mit dem Schöpfer-Gott, die Einheit von Immanenz und Transzendenz sein. Während die europäisch-amerikanische Geistesgeschichte die Welt in Wissenschaften und Lebensbereiche aufteilt, sieht der traditionelle Afrikaner primär die Einheit (holistisches Denken).

Die Vorstellungen der Afrikaner über die *Gottheiten, die Geister und die überall herrschenden Lebenskraft* mag als exotische Besonderheit angesehen werden, sollte aber besser als Ausdruck einer vorwissenschaftlichen Geisteshaltung verstanden werden, die auch in der westlichen Welt bei weitem nicht überwunden ist (Man denke z. B. an die bei vielen Menschen beliebten Horoskope).

Eine weitere Möglichkeit könnten einige teilweise *andersartige Moralvorstellungen* sein, die sich aus dem Vorgenannten, insbesondere dem Vorrang der Familie und der Gemeinschaft ergeben. Hier kann der/die Jugendliche Beispiele erfahren, die er aufgrund seines/ihres Freiheitsbewusstseins entschieden ablehnen wird (Wer bestimmt z. B. letztendlich den künftigen Ehepartner?), vielleicht aber auch als sozial positiv ansehen kann (z. B. kein Abschieben der Alten).

Die Initiation als Beispiel für einen Übergangsritus ist für deutsche Schüler/innen vermutlich allzu weit von ihren Interessen entfernt.

Dagegen sind Verfälschungen, Auswüchse, *überholte Vorstellungen der grundlegenden und ursprünglichen Werte einer Religion* wichtige Bereiche, die die Schüler/innen erkennen und durch die sie lernen können, kritisch gegenüber jeder Religion oder Weltanschauung zu sein und auch in unserem Lebensbereich die Selbstverständlichkeiten zu hinterfragen, ebenso wenig z. B. fernöstliche religiöse oder partiell religiöse Glaubenspraktiken ohne Weiteres zu übernehmen.

Einige inhaltliche und religionsdidaktische Möglichkeiten zu dem Thema „Der Islam in Schwarz-Afrika“ wurden bereits aufgezeigt, als es um die Einschätzung der entsprechenden Beiträge ging (vgl. S. 311). Deshalb sollen sie hier nicht wiederholt werden.

### **2. 2. 2. Inkulturationen in Afrika und bei uns**

Der Bereich der Mission und der Inkulturation wurde schon mehrfach angesprochen. Die Beschränkung der Inkulturationsaufgabe auf die Kulturen Asiens und Afrikas greift zu kurz. Sie mag aber der Ausgangspunkt sein, wo das Problem besonders deutlich und anschaulich werden kann. Es könnte meines Erachtens sehr fruchtbar sein, den Bereich der Inkulturation von Schwarz-Afrika aus zu erweitern und die Inkulturation des Christentums in unsere heutige Lebenswelt generell zu bedenken. Wenn ein Religionsbuch die Inkulturationsproblematik an einigen afrikanischen Beispielen elementarisieren kann, ist der Weg nicht weit zu erkennen, dass diese Aufgabe zu vielen Zeiten und an vielen Orten bewältigt werden musste und muss. Der Glaube des jüdisch-christlichen Anfangs musste sehr bald in die hellenistische Kultur eingewurzelt werden (vgl. S. 157f), später in die germanische Welt usw. Die Einwurzelungen des europäischen Christentums in China, in Indien, in Schwarz-Afrika sind bekanntermaßen lange Zeit gar nicht, heute vielleicht erst anfanghaft gelungen. Zu den Folgen gehört u. a. die Abwanderung vieler Afrikaner in „Sekten“ oder „afrikanische Kirchen“. Das sind sicherlich auch Zeichen unerfüllter/ unerfüllbarer Sehnsüchte, wenn die Menschen sich in ihrer kulturellen Identität nicht angenommen fühlen.

Einen vergleichbaren Prozess der Nicht-Annahme und des Nicht-Verstehens sehe ich heute, wenn die Einwurzelung des traditionellen Christentums in unsere moderne Kultur, speziell die der Jugendlichen, kaum oder nur sehr sporadisch gelingt<sup>9</sup>. Wohl niemand hat eine umfassende Lösung für diese Herausforderung, aber Schüler/innen könnten das Problem vielleicht deutlicher erkennen und sich selber darin wiederfinden, wenn es an fremdartigen, möglicherweise afrikanischen Beispielen erschlossen werden kann. Die Notwendigkeit und Schwierigkeit der Inkulturation kämen sehr nah an die Lebenswelt wenigstens einiger aufgeschlossener Schüler/innen heran.

### **2. 2. 3. Sklaverei, Apartheid, Kindersoldaten**

Diese großen Themen repräsentieren einen Abgrund von Bosheit und Schuld. Sie sind meines Erachtens bis heute eminent wichtig für die betroffenen Menschen, für den Fortgang der Geschichte, für politische und soziale Entscheidungen, ebenso aber auch für ethische Grundlagen des menschlichen Lebens in Vergangenheit und Gegenwart, so dass es weder genügt, einmal

---

<sup>9</sup> Vgl. z. B. Kehl, Wohin geht die Kirche? 19ff

irgendwo ein kleines isoliertes Beispiel zu bringen noch diese Themen ausschließlich funktional für andere Problembereiche zu benutzen. Das dürfte man z. B. auch nicht mit dem Holocaust machen, und in dieser Dimension würde ich auch die afrikanische Sklaverei einschätzen. Die Versklavung vieler Millionen Afrikaner sollte ebenso in das kulturelle Gedächtnis der Menschheit eingehen wie etwa die Ausrottung der europäischen Juden. Und ähnlich wie der Antisemitismus keineswegs überwunden ist, geht ja auch die Sklaverei besonders in Schwarz-Afrika weiter.

Auch die Apartheid möchte ich als so schwerwiegend und als so einzigartig ansehen, dass sie im Laufe von sechs Jahren in der Sekundarstufe I ein eigenständiges Thema sein sollte.

Für ähnlich schwerwiegend halte ich die Tatsache, dass vor allem in Schwarz-Afrika Kindersoldaten, meistens im Alter deutscher Sekundarstufe-I-Schüler/innen, zwangsrekrutiert und zum Töten „dressiert“ werden. Auch dieser Skandal mit seinen menschlichen Katastrophen sollte im Laufe der Sekundarstufe I eindringlich, am besten wohl fächerübergreifend thematisiert werden.

Das schließt nicht aus, dass diese Themen auch in anderen Problemkreisen als Teilbereiche herangezogen werden können. Ein Beispiel könnte das Problem der allgegenwärtigen Strukturen des Bösen und der Schuld sein. Viele mögliche Bausteine zu diesem Problembereich könnten aus Schwarz-Afrika, vor allem aus dem Umfeld der Sklaverei entnommen werden: die Eroberungsfahrten der Portugiesen und anderer Völker, der Kolonialismus; Missbräuche der Religion zu Unmenschlichkeiten durch europäische Christen und auch durch die katholische und andere Kirchen; Sklaverei auch durch die Afrikaner selbst; Überzeugungstäter und Mitläufer; die Schwierigkeiten des Ausbrechens aus Menschen verachtenden, gesellschaftlich verfestigten Selbstverständlichkeiten und Strukturen; das spätere Abschieben von Schuld auf andere oder ihre Relativierung usw.

#### **2. 2. 4. Eine afrikanische Sehschule**

Englert erwartet vom Religionsunterricht eine „Seh- und Sprachschule des Lebensglaubens“ der Schüler/innen, die ihnen hilft, religiöse Erfahrungen für das eigene Leben und die eigene religiöse Identitätsuche festzuhalten. „Religionsunterricht als Sehschule“ heißt, aus der christlichen und auch aus einer anderen religiösen Sicht die Welt und die Menschheit zu betrachten und die sich daraus ergebenden Folgen abzusehen, also „ein Experimentieren mit den Sehvorschlägen religiöser Traditionen“<sup>10</sup>.

Diese fremden Seh- und Sprachschulen können wir in fremden Religionen und Kulturen entdecken. Auch in der weitgehend religiös bestimmten Kultur der Afrikaner finden wir ein Beispiel oder eine Möglichkeit einer uns bisher zumeist unbekannten Sprach- und Sehschule.

---

<sup>10</sup> Englert, Individualisierung und Religionsunterricht, 17-21; vgl. ders., Der Religionsunterricht nach der Emigration, 4-12



Dabei könnten die Schüler/innen die Vor- und Nachteile der verschiedenen Weltbilder, die möglichen gegenseitigen Bereicherungen sowie die unterschiedlichen Möglichkeiten der Lebensgestaltung bedenken. Das zyklische Weltbild als Sprach- und Sehschule durchzubuchstabieren, dürfte vielleicht zu anspruchsvoll sein und könnte eher mit einer asiatischen Religion versucht werden. Allein das Interesse und das Verständnis dafür, das Fremde und ganz Andere als sinnvoll zu begreifen, wäre religionsdidaktisch sehr wertvoll.

So könnte es reizvoll sein, auch hier das bereits erwähnte Beispiel als Sehmöglichkeit zu bedenken, dass die Gemeinschaft vor der Individualität rangieren kann. Nehmen wir also probenhalber dieses Grundprinzip der afrikanischen Religion, dass der Mensch *zuerst* ein Gemeinschaftswesen ist, erst dann auch ein individueller Mensch. Wie würde dann vielleicht unser gesellschaftliches Leben aussehen?

Ein anderes Beispiel wäre die heute in Europa sich ausbreitende und in Schwarz-Afrika schon lange bekannte Erkenntnis, dass man z. B. Krankheit und Sünde vor allem als soziale Phänomene begreifen sollte.

Man könnte wohl auch eine aus heutiger Sicht sehr negative Sichtweise, und zwar die des rassistischen und im Kolonialismus stehen gebliebenen Weißen, einmal probenhalber zugrunde legen. Die Schüler/innen könnten im Anschluss an die Menschen, die Sklaven einfingen, quälten und verkauften; oder im Anschluss an die Menschen, die bis vor wenigen Jahren die Apartheid verteidigten, gedanklich ausprobieren, welche Folgen so eine rassistische Geisteshaltung für uns heute haben würde. Dieses Beispiel ist uns heute immer wieder gegenwärtig.

Auch der Ahnenglaube und die Ahnenverehrung, ein Leben gemeinsam mit unseren Vorfahren, ist ein Beispiel eines ganz anderen Weltverständnisses und könnten als solche durchbuchstabiert werden.

Kurz: Schwarz-Afrika bietet uns recht extreme und oft ungewöhnliche Möglichkeiten, im kulturellen, religiösen, politischen, sozialen Bereich Seh- und Sprachschulen auszuprobieren, um die eigene Identität kennen- und schätzen zu lernen sowie fremde Identitäten zu achten.

Ob die Religionslehrer/innen und die Schüler/innen diese Möglichkeiten beachten, sich dafür interessieren oder anderes für noch wichtiger halten, kann nur ihrer Entscheidung überlassen bleiben.

## *Schlusswort*

„Afrikas Christen sagen nicht mehr allein das,  
was sie gelernt  
und lange Zeit nachgesprochen haben.  
Sie sagen neue Dinge,  
bezeugen die Neuheit dessen,  
was sie in Jesus Christus leben.  
So öffnen sie uns eine Chance, etwas Neues zu lernen  
über diesen Jesus, den wir so gut zu kennen glaubten.  
Der Lehrer von gestern ist eingeladen zuzuhören.  
Denn es gilt sich zu überzeugen:  
Afrika glaubt nicht mehr aus zweiter Hand.  
Es lernt, eigenständig zu antworten auf die Frage,  
die einst an die Jünger in Cäsarea ging:  
„Ihr aber, für wen haltet ihr mich?““

(René Luneau, Der schwarze Christus )

## Literatur- und Quellenangaben

- ABAKAI, Peter Asunsua, Lehrer aus Ghana, *Gespräche*, Bottrop, Oktober 2000
- ACHERMANN, Eduard, *Schrei, geliebtes Afrika*, Solothurn und Düsseldorf 1993
- ADAM, Heribert; MOODLEY, Kogila, *Südafrika ohne Apartheid?* Frankfurt a. M. 1987
- AFRIKA-MISSIONARE / WEIßE VÄTER (Hrsg.), *Die Märtyrer von Uganda*, Köln 1986
- AFRIKA-MISSIONARE / WEIßE VÄTER (Hrsg.), *Die heiligen Märtyrer von Afrika. Die heiligen Märtyrer von Uganda*, Rom 1985, Berlin 1986
- AKALA, S. O. G., *Knowing about Nigeria, especially Badgary*, ohne Ort und Jahr (ca. 1998)
- AKEBULE, Moses, Priester aus Ghana, *Mündliche Informationen über die traditionelle Religion seines Stammes in Nord-Ghana*, Bottrop 1998
- AMSTUTZ, Josef, *Kirche der Völker, Skizze einer Theorie der Mission*, Freiburg 1972
- BADIKA, Hippolyt, Kongo, *Mündliche Informationen über Schwarz-Afrika im Allgemeinen und im Besonderen über die traditionelle afrikanische Religion im Kongo*, Bocholt 1999
- BÄNZIGER, Andreas, *Die Saat der Dürre. Afrika in den achtziger Jahren*, Bornheim-Merten 1986
- BAUDLER, Georg, *Korrelationsdidaktik: Leben durch Glauben erschließen*, Paderborn 1984
- BAUMANN, Rolf, *Biblische Auslegungsversuche zu den Bildern des äthiopischen Misereor-Hungertuches*, Aachen 1978
- BECKER, Ulrich, SCHLÜTER, Richard, *Ökumenisches Lernen*, in: METTE, Norbert, RICKERS, Folkert (Hrsg.), *Lexikon der Religionspädagogik*, Band 1 und 2, Neukirchen-Vluyn 2001, 1443-1451
- BEILE, Hartmut, *Religiöse Emotionen und religiöses Urteil. Eine empirische Studie über die Religiosität bei Jugendlichen*, Ostfildern 1998
- BERTSCH, Ludwig (Hrsg.), *Der neue Meßritus im Zaïre. Ein Beispiel kontextueller Liturgie*, (Theologie der Dritten Welt; Bd. 18) Freiburg 1993
- BERTSCH, Ludwig (Hrsg.), *Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie*, Freiburg 1989
- BERTSCH, Ludwig u. a. (Hrsg.), *Gemeinsame SYNODE der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg 1976
- BIEHL, Peter, *Symboldidaktik*, in: METTE, Norbert, RICKERS, Folkert (Hrsg.), *Lexikon der Religionspädagogik*, Band 1 und 2, Neukirchen-Vluyn 2001, 2074-2079
- BIESINGER, Albert, SCHMITT, Christoph, *Ethikdidaktische Grundregeln*, in: GROß, Engelbert, KÖNIG, Klaus (Hrsg.), *Religionsdidaktik in Grundregeln*. Regensburg 1996, 163-181
- BIRNBAUM, Michael, *Die schwarze Sonne Afrikas*, München 2000
- BITTER, Wolfgang, MILLER, Gabriele (Hrsg.), *Handbuch religionsdidaktischer Grundbegriffe*,

Band 1 und 2, München 1986

- BLEY, Helmut (Hrsg.), *Sklaverei in Afrika. Afrikanische Gesellschaften im Zusammenhang von europäischer und interner Sklaverei und Sklavenhandel*, Pfaffenweiler 1991
- BOFF, Leonardo, *Gott kommt früher als der Missionar, Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit*, Düsseldorf, 1991
- BOOTH, Newell S., Jr., *Islam in Africa*, in: ders., *African Religions. A Symposium*, New York 1977, 297-339
- BRANSCHIED, Hans / GEBAUER, Thomas, *Zum Beispiel Gesundheit*, Bornheim-Merten 1988
- BROX, Norbert, *Zur christlichen Mission in der Spätantike*, in: KERTELGE, *Mission im Neuen Testament*, Freiburg 1982, 190-237
- BÜHLMANN, Walbert, *Afrika*, Mainz 1963
- BÜHLMANN, Walbert, *Wo der Glaube lebt, Einblicke in die Lage der Weltkirche*, Freiburg 1974
- BÜHLMANN, Walbert, *Wenn Gott zu allen Menschen geht*, Freiburg 1981
- BUJO, Bénézet, *Wider den Universalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik*, Freiburg 2000
- BÜRKLE, Horst, *Der christliche Anspruch angesichts der Weltreligionen heute*, in: KASPER, Walter (Hrsg.), *Absolutheit des Christentums*, Freiburg 1977, 83-103,
- BÜRKLE, Horst, *Geschichtliche Bilanz und Situationsanalyse christlicher Mission*, in: SCHMITZ, Josef, *Das Ende der Exportreligion. Perspektiven einer künftigen Mission*, 28-44, Düsseldorf 1971
- BÜRKLE, Horst, (Hrsg.), *Theologie und Kirche in Afrika*, Stuttgart 1968
- BÜTTNER, Thea, *Afrika. Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Teil I *Afrika von den Anfängen bis zur territorialen Aufteilung Afrikas durch die imperialistischen Kolonialmächte*, Köln 1979
- CASPARY, Heinrich-Nikolaus, *Zur Funktion des Schulbuchs im Religionsunterricht*, in: der evangelische erzieher, 30. Jg., H. 1, 1978, 2-13; in: ENGLERT, Rudolf, LACHMANN, Rainer, *Im Blickpunkt. Schulbuchanalyse*, Münster 1997, 105-110
- CHRISTOPH, Henning, MÜLLER, Klaus E., RITZ-MÜLLER, Ute, *Soul of Africa. Magie eines Kontinents*, Köln 1999
- COLLET, Giancarlo, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984
- CONGAR, Yves M. J., *Theologische Grundlegung*, in: SCHÜTTE, Johannes (Hrsg.), *Mission nach dem Konzil*, Mainz 1967, 134-171
- DAMMANN, Ernst, *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963
- DANIELOU, Jean, *Vom Heil der Völker*, Freiburg 1952

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Sekretariat, (Hrsg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles*, Bonn

*Catechesi Tradendae* von 1979

*Ecclesiae sanctae* von 1966

*Ecclesia in Africa. Nachsynodales Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die Kirche in Afrika und ihren Evangelisierungsauftrag im Hinblick auf das Jahr 2000*, 1995

*Evangelii Nuntiandi. Apostolisches Schreiben Pauls VI.*, 1975

*Octogesima adveniens* von 1971

*Populorum progressio* von 1967

*Redemptor hominis* von 1979

DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR DIE VEREINTEN NATIONEN (Hrsg.), *Bericht über die menschliche Entwicklung*, Bonn 1998 und 1999

DEUTSCHES AUSSÄTZIGEN-HILFSWERK, *Gemeinsam für mehr Menschlichkeit. Weltweite Hilfe für Lepra- und Tuberkulosekranke*, Würzburg o. J.

DEUTSCHES AUSSÄTZIGEN-HILFSWERK, *Leprakontrolle in Togo. Modell integrierter Gesundheitsfürsorge*, Würzburg 1989

DEUTSCHES AUSSÄTZIGEN-HILFSWERK, *40 Jahre Deutsches Aussätzigen-Hilfswerk*, Würzburg o. J.

DOPPELFELD, Basilius, *Mission als Austausch*, Münsterschwarzach 1990

DROSS, Reinhard, *Kriterien für die Analyse von Schulbüchern für den Religionsunterricht im Blick auf das Theorie-Praxis-Problem*, in: BIEHL, Peter u. a. (Hrsg.): *Jahrbuch der Religionspädagogik*, Bd. 7, 1991, 179-195; in: ENGLERT, Rudolf, LACHMANN, Rainer, Im Blickpunkt. Schulbuchanalyse, Münster 1997, 111-118

EBERLEI, Walter u. a., *Schuldenreport 1999. Auswege aus der Schuldenkrise der Entwicklungsländer*, Herausgeber: Weltwirtschaft, Ökologie & Entwicklung WEED, Bonn 1999

ENGELHARD, Karl, *Welt im Wandel. Die gemeinsame Verantwortung von Industrie- und Entwicklungsländern*, Köln 2000

ENGLERT, Rudolf, *Der Religionsunterricht nach der Emigration des Glauben-Lernens. Tradition, Konfession und Institution in einem lebensweltorientierten Religionsunterricht*, in: KatBl 123 (1998) 4-12

ENGLERT, Rudolf, *Die Korrelationsdidaktik am Ausgang ihrer Epoche. Plädoyer für einen ehrenhaften Abgang*, in: HILGER, Georg, REILLY, George, (Hrsg.), *Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend - Schule - Religion*, München 1993, 97-110

ENGLERT, Rudolf, *Individualisierung und Religionsunterricht. Analysen, Ansatz, Option*, in: KatBl 121 (1996) 17-21

ENGLERT, Rudolf, LACHMANN, Rainer, Im Blickpunkt. Schulbuchanalyse, Münster 1997

- FEINER, Johannes, *Kirche und Heilsgeschichte*, in: *Gott in Welt, Festgabe für Karl Rahner II.* Freiburg 1964, 317-345
- FORSCHUNGSSTELLE KRIEGE, RÜSTUNG UND ENTWICKLUNG, Institut für Politikwissenschaft, Universität Hamburg, briefliche sowie internet-Informationen
- FÖRSTER, Till, *Kunst in Afrika*, Köln 1988
- FOWLER, James W., *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh 1991
- FRAAS, Hans-Jürgen, *Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie*, Göttingen 1990
- FRANKE, Herbert (Hrsg.), *Saeculum Weltgeschichte. Bd. VI. Die Entdeckung der Welt durch Europa*, Freiburg 1971
- FRISCH, Hermann-Josef, *Leitfaden. Fachdidaktik Religion*, Düsseldorf 1992
- FÜBER, Willi, *Vorkoloniale Gesellschaftsstrukturen und Sklaverei. Das Beispiel Buganda*, in: BLEY, Helmut (Hrsg.), *Sklaverei in Afrika. Afrikanische Gesellschaften im Zusammenhang von europäischer und interner Sklaverei und Sklavenhandel*, Pfaffenweiler 1991, 119-136
- GABEL, Helmut, *Inspirationsverständnis im Wandel*, Mainz 1991
- GADILLE, Jaques, u. a. (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, Bd. 11. Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830-1914)*, Freiburg 1997
- GANTZEL, Klaus Jürgen, SCHWINGHAMMER, Torsten, *Die Kriege nach dem Zweiten Weltkrieg 1945 bis 1992. Daten und Tendenzen*, Münster 1995
- GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER IN DER BUNDESEPUBLIK DEUTSCHLAND, *Der Religionsunterricht in der Schule*, in: BERTSCH, Ludwig u. a. (Hrsg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg 1976
- GENDT, Rik de, *Die Vorstellung vom afrikanischen Christentum in der öffentlichen Meinung Europas*, in: *Concilium*, 28. Jg. Heft 1, 1992
- GLAZIK, Josef, *Mission - der stets größere Auftrag: Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, Aachen 1979
- GRESCHAT, Hans-Jürgen, *Ethnische Religionen*, in: ANTES, Peter (Hrsg.), *Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben*, München 1996, 261-279
- GROM, Bernhard, *Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters*, Düsseldorf, Göttingen 1981
- GROß, Engelbert, *Missionsdidaktische Grundregeln*, in: ders., KÖNIG, Klaus, (Hrsg.), *Religions didaktik in Grundregeln. Leitfaden für den Religionsunterricht*, Regensburg 1996, 203-223
- HAAF, Ulrich, (Redaktion), *Das Religionsbuch. Zugänge zum Glauben*, Donauwörth 1991
- HAGEN, Toni, *Wege und Irrwege der Entwicklungshilfe. Das Experimentieren an der Dritten Welt*, Zürich 1988

- HAGEN, Bernhard, ehemaliger deutscher Missionar in Nord-Ghana, *Informationen aus mehreren Gesprächen und Vorträgen*
- HAHN, Ferdinand, *Mission im Neuen Testament und in der frühen Kirche*, in: SCHMITZ, Josef, *Das Ende der Exportreligion. Perspektiven einer künftigen Mission.* 13-27, Düsseldorf 1971
- HALBFAS, Hubertus, *Wurzelwerk. Geschichtliche Dimensionen der Religionsdidaktik*, Düsseldorf 1989
- HALBFAS, Hubertus, *Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße*, Düsseldorf, <sup>3</sup>1987
- HANF, Theodor, *Wenn Schule zum Entwicklungshindernis wird*, in: OBERNDÖRFER, Dieter, HANF, Theodor (Hrsg.), *Entwicklungspolitik*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1986, 118-130
- HARBORTH, Hans-Jürgen, *Sustainable Development – Dauerhafte Entwicklung*, in: NOHLEN, Dieter, NUSCHELER, Franz (Hrsg.), *Handbuch der Dritten Welt*, Bd. 1, Bonn <sup>3</sup>1993, 231-247
- HÄRING, Bernhard, *Ich habe mit offenen Augen gelernt. Meine Erfahrung mit einer anderen Kirche*, Freiburg 1992
- HASENHÜTTL, Gotthold, *Schwarz bin ich und schön. Der theologische Aufbruch Schwarzafrikas*, Darmstadt 1991
- HEBENBROCK, Klaus, *Sklaven aus dem „Bauch des Dan“, Sklaverei und Sklavenhandel in Dahomey*, in: BLEY, Helmut (Hrsg.), *Sklaverei in Afrika. Afrikanische Gesellschaften im Zusammenhang von europäischer und interner Sklaverei und Sklavenhandel*, Pfaffenweiler 1991, 43-61
- HEBGA, Meinrad P., *Die Herausforderung der neuen mystischen Bewegungen*, in: MULAGO GWA CIKALA MUSHARHAMINA (Hrsg.), *Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube. Erfahrungen der Inkulturation*, Freiburg 1986, 33-49
- HECK, Erich, *Zierat – Lernhilfe – Verkündigung. Zur Illustration des Religionsbuches*, in: HAAF, Ulrich, (Redaktion), *Das Religionsbuch. Zugänge zum Glauben*, Donauwörth 1991, 92-99
- HELFRITZ, Hans, *Äthiopien - Kunst im Verborgenen. Ein Reiseführer ins Land des Löwen von Juda*, Köln 1972
- HEMMER, Hans-Rimbert, KÖTTER, Herbert, *Armutsorientierte kirchliche Entwicklungsarbeit. Eine sozio-ökonomische Analyse*, Misereor-Dialog Band 8, Aachen 1990
- HERDER KORRESPONDENZ, *Friedensgebet. Wo liegt der gemeinsame Nenner?* Heft 6, 40. Jg. November 1986, 556
- HILGER, Georg, *Zur Funktion von Lehrbüchern für den Religionsunterricht*, in: rhs – Religionsunterricht an höheren Schulen, 19. Jg., 1976, H. 4, 155-163; in: ENGLERT, Rudolf, LACHMANN, Rainer, *Im Blickpunkt. Schulbuchanalyse*, Münster 1997, 101-104
- HIMMELHEBER, Hans, *Negerkunst und Negerkünstler*, Braunschweig 1960
- HOERING, Uwe (Redaktion), *Zum Beispiel Sklaverei*, Göttingen 1995

- HOFMEIER, Rolf, MATTHIES, Volker (Hrsg.), *Vergessene Kriege in Afrika*, Göttingen 1992
- IDOWU, Emanuel Bolaji, *Afrikanische Gottesvorstellungen*, in: BÜRKLE, Horst (Hrsg.), *Theologie und Kirche in Afrika*, Stuttgart 1968, 73-84
- IKENGA METUH, Emefie, *God and Man in African Religion*, London 1981
- ILIFFE, John, *Geschichte Afrikas*, München 1997 (Originaltitel: *Africans. The History of a Continent*. Cambridge 1995)
- JEDIN, Hubert, *Handbuch der Kirchengeschichte*. Bd. V, *Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung*, Freiburg 1970
- JEDIN, Hubert, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. VI/1. *Die Kirche in der Gegenwart*, Freiburg 1971
- JUSTITIA ET PAX, Deutsche Kommission, *Gerechtigkeit für alle. Zur Grundlegung kirchlicher Entwicklungsarbeit*, Bonn 1991
- KABASÉLÉ, François, *Christus als Ahn und Ältester*, in: Missionswissenschaftliches Institut Missio (Hrsg.): *Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie*, Freiburg 1989, 73-86
- KABASÉLÉ, François, *Christus als Häuptling*, in: BERTSCH, Ludwig (Hrsg.): *Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie*, Freiburg 1989, 57-72
- KAESE, Wolfgang, *Sklaverei und Staat in Afrika. Das Beispiel Asante*, in: BLEY, Helmut (Hrsg.), *Sklaverei in Afrika. Afrikanische Gesellschaften im Zusammenhang von europäischer und interner Sklaverei und Sklavenhandel*, Pfaffenweiler 1991, 62-80
- KAMPHAUS, Franz, *Theologische Erwägungen zur armutsorientierten kirchlichen Entwicklungsarbeit*, in: HEMMER, Hans-Rimbert / KÖTTER, Herbert, *Armutsorientierte kirchliche Entwicklungsarbeit*, Misereor-Dialog Band 8, Aachen 1990, 14-23
- KAPUSCINSKI, Ryszard, *Afrikanisches Fieber. Erfahrungen aus vierzig Jahren*, München 2001 (Original Warschau 1998)
- KEHL, Medard, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg <sup>6</sup>1997
- KERTELGE, Karl (Hrsg.), *Mission im neuen Testament*, (Questiones disputatae 93) Freiburg 1982
- KIRCHHOFF, Hermann, *Symbolerziehung*, in: BITTER, Wolfgang, MILLER, Gabriele (Hrsg.), *Handbuch religionsdidaktischer Grundbegriffe*, Band 1 und 2, München 1986, 256-260
- KI-ZERBO, Joseph, *Die Geschichte Schwarz-Afrikas*, Wuppertal 1979; (Original: *Histoire de l'Afrique Noire*, Paris 1978)
- KLEMP, Ludgera, *Frauen im Entwicklungs- und Verelendungsprozess*, in: NOHLEN, Dieter, NUSCHELER, Franz (Hrsg.), *Handbuch der Dritten Welt; Bd. 1, Grundprobleme, Theorien, Strategien*, Bonn <sup>3</sup>1993, 287-303
- KNITTER, Paul, *Katholische Religionstheologie am Scheideweg*, in: CONCILIUM, 22. Jahrgang, 1986, 63-69



- KÖNIG, Klaus, *Kirchengeschichtsdidaktische Grundregeln*, in: ders., GROß, Engelbert, (Hrsg.), *Religionsdidaktik in Grundregeln*, Regensburg 1996, 182-202
- KRAMM, Thomas, *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission*, Aachen, 1979
- KREMER, Jacob, *Weltweites Zeugnis für Christus in der Kraft des Geistes. Zur lukanischen Sicht der Mission*, in: KERTELGE, *Mission im Neuen Testament*, Freiburg 1982, 145-163
- KRÜGER, Gesine, HINTZE, Andrea, *Sklaverei in Ostafrika, Von der Schuld knechtschaft zur Zwangsarbeit*, in: BLEY, Helmut (Hrsg.), *Sklaverei in Afrika. Afrikanische Gesellschaften im Zusammenhang von europäischer und interner Sklaverei und Sklavenhandel*, Pfaffenweiler 1991, 102-117
- KULTUSMINISTERIUM NRW (Hrsg.), *Richtlinien und Lehrpläne für die Realschule in Nordrhein-Westfalen. Katholische Religionslehre*, Düsseldorf 1994
- LÄHNEMANN, Johannes, *Weltreligionendidaktische Grundregeln*, in: GROß, Engelbert, König, Klaus (Hrsg.), *Religionsdidaktik in Grundregeln*, Regensburg 1996, 49-67
- LÄHNEMANN, Johannes, *Das Projekt Weltethos – Herausforderung für die Erziehung*, in: concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, 37. Jahrgang, Oktober 2001, 495-509
- LÄMMERMANN, Godwin, *Elementarisierung*, in: METTE, Norbert, RICKERS, Folkert (Hrsg.), *Lexikon der Religionspädagogik*, Band 1 und 2, Neukirchen-Vluyn 2001, 382-388
- LÄMMERMANN, Godwin, *Grundriß der Religionsdidaktik*, Band 1, Stuttgart 1991
- LANG, Harald, *Religiöse Dimensionen der Alltagserfahrung*, in: KatBl 107 (1982) 274-281
- LANGER, Wolfgang, *Elementare Inhalte des Religionsunterrichts der Zukunft*, in: GÖLLNER, Reinhard, TROCHOLEPCZY, Bernd, (Hrsg.), *Religion in der Schule? Projekte – Programme – Perspektiven*, Freiburg 1995, 99-117
- LANGHORST, Peter, *Kirche und Entwicklungsproblematik. Von der Hilfe zur Zusammenarbeit*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1996
- LAPPING, Brian, *Apartheid. Südafrika am Scheideweg. Geschichte und Politik der Rassentrennung*, München 1987; Englisches Original: *Apartheid - a History*, London 1986
- LAUNER, Ekkehard, *Zum Beispiel Hunger*, Göttingen 1993
- LEUZINGER, Elsy, *Die Kunst von Schwarz-Afrika*. Recklinghausen 1972
- LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE / LTHK, Freiburg  
Fünfter Band 1960  
Sechster Band 1961
- LORTZ, Joseph, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. Band I, Altertum und Mittelalter*, Münster 1962
- LOTH, Heinrich, *Afrika. Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Teil II *Afrika unter imperialistischer Kolonialherrschaft und die Formierung der antikolonialen Kräfte 1884-1945*, Köln 1979

- LOTH, Heinrich, *Sklaverei. Die Geschichte des Sklavenhandels zwischen Afrika und Amerika*, Wuppertal 1981
- LUNEAU, René, *Und ihr, was sagt ihr von Christus?* in: Missionswissenschaftliches Institut Missio (Hrsg.), *Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie*, Freiburg 1989, 7-20
- LUYKX, Bonifatius, *Die Seele des Afrikaners und der christliche Gottesdienst*, in: BÜRKLE, Horst (Hrsg.), *Theologie und Kirche in Afrika*, Stuttgart 1968, 265-276
- MATTHIES, Volker, *Kriege in der Dritten Welt*, in: NOHLEN, Dieter, NUSCHELER, Franz (Hrsg.), *Handbuch der Dritten Welt; Bd. 1, Grundprobleme, Theorien, Strategien*, Bonn <sup>3</sup>1993, 359-373
- MATZKE, Otto, *Hunger und Ernährung. Agrarstrategien für die Dritte Welt*, in: NOHLEN, Dieter, NUSCHELER, Franz (Hrsg.), *Handbuch der Dritten Welt*, Bd. 1, 195-210
- MBITI, John Samuel, *Concepts of God in Africa*, London <sup>2</sup>1971
- MBITI, John Samuel, *Introduction to African Religion*, Oxford <sup>1</sup>1975, <sup>8</sup>1989
- METTE, Norbert, *Begegnung mit dem Fremden: Aufgabe des Religionsunterrichts*, in: GÖLLNER, Reinhard, Trocholepczy, Bernd, (Hrsg.), *Religion in der Schule? Projekte – Programme – Perspektiven*, Freiburg 1995, 118-132
- METTE, Norbert, *"Dritte Welt" in der katholischen Religionsdidaktik*, in: SCHEUNPFLUG, Annette, TREML, Alfred K. (Hrsg.), *Entwicklungspolitische Bildung. Bilanz und Perspektiven in Forschung und Lehre. Ein Handbuch*, Hamburg 1993
- METTE, Norbert, RICKERS, Folkert (Hrsg.), *Lexikon der Religionspädagogik*, Band 1 und 2, Neukirchen-Vluyn 2001
- METZ, Johann Baptist, KERN, Walter, DARLAPP, Adolf, VORGRIMLER, Herbert, (Hrsg.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl RAHNER*, Band II, Freiburg 1964
- METZ, Johann Baptist (Hrsg.), *Handbuch Weltreligionen*, Graz, Wien, Köln 1983
- MEYNS, Peter, *Hunger und Ernährung*, in: NOHLEN, Dieter, NUSCHELER, Franz (Hrsg.), *Handbuch der Dritten Welt; Bd. 1, Grundprobleme, Theorien, Strategien*, Bonn <sup>3</sup>1993, 197-212
- MICHLER, Walter, *Weißbuch Afrika*, Berlin: Bonn <sup>1</sup>1988, <sup>2</sup>1991
- MICHLER, Walter, *Afrika. Wege in die Zukunft. Ein Kontinent zwischen Bürgerkriegen und Demokratisierung*, Aachen 1995
- MISEREOR (Hrsg.), *Interpretationshilfen zum äthiopischen Hungertuch*, Aachen 1984
- MISEREOR (Hrsg.), *Jahresbericht 1998*, Aachen 1999
- MISEREOR (Hrsg.), *Wasser. Eine globale Herausforderung*, Aachen 1996
- MISSIONSWISSENSCHAFTLICHES INSTITUT MISSIO unter der Leitung von Ludwig BERTSCH (Hrsg.), *Der neue Meßritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie*, Freiburg, Basel, Wien 1993
- M'NTEBA, Metena, *Die Inkulturation in der „Dritten Kirche“, Pfingsten Gottes oder Rache der*

- Kulturen?* In: Concilium, 28. Jahrg. Heft 1, Febr. 92, 93-105
- MOORE, Robert O., *Gott und Mensch im Bantu-Glauben*, in: BÜRKLE, Horst (Hrsg.), *Theologie und Kirche in Afrika*, Stuttgart 1968, 42-53
- MORENO YANES, Segundo, *Mission bedeutet immer Zerstörung*, in: der überblick. Zeitschrift für ökumenische Begegnung und internationale Zusammenarbeit, 32. Jahrgang, Dezember 1996, 110-111
- MORITZEN, Niels-Peter, NEILL, Stephen, SCHRUPP, Ernst, *Lexikon zur Weltmission*, Wuppertal 1975
- MUENSTERBERGER, W., *Primitive Kunst aus West- und Mittelafrika, Indonesien, Melanesien, Polynesien und Nordwest-Amerika*, München 1955
- MÜHLEK, Karl, *Strukturelemente eines Religionsbuches heute*, in: Haaf, Ulrich, (Redaktion), *Das Religionsbuch. Zugänge zum Glauben*, Donauwörth 1991, 45-52
- MULAGO, Vincent, *Die lebensnotwendige Teilhabe*, in: BÜRKLE, Horst (Hrsg.), *Theologie und Kirche in Afrika*, Stuttgart 1968, 54-72
- MULDERS, Alphons, *Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens*, Regensburg 1960
- MULYUNGI, Josaphat, *Einige Reflektionen über „Afrika - die ökologische Krise und ihre Auswirkung auf die Armen“*, in: BISCHÖFLICHES HILFSWERK MISEREOR (Hrsg.), *Herausforderungen für die Entwicklungszusammenarbeit*, Aachen 1989, 32-44
- MVENG, Engelbert, *Die afrikanische Befreiungstheologie*, in: Concilium, 24. Jahrg. Heft 5, Okt. 1988, 353-364
- NAAMEH, Philip, Bischof aus Ghana, Vortrag über die „*Evangelisierung in Ghana und über die Partnerschaft zwischen dem Bistum Münster und den Bistümern Nord-Ghanas*“, Münster 1997
- NASTAINCZYK, Wolfgang, *Didaktik*, in: BITTER, Wolfgang, *Handbuch religionsdidaktischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München 1986, 467-477
- NDINGI MWANA 'A NZEKI, *Afrika - Die ökologische Krise und ihre Folgen für die Armen*, in: BISCHÖFLICHES HILFSWERK MISEREOR (Hrsg.), *Herausforderungen für die Entwicklungszusammenarbeit*, Aachen 1989, 10-19
- NEILL, Stephen, MORITZEN, Niels-Peter, SCHRUPP, Ernst (Hrsg.), *Lexikon zur Weltmission*, Wuppertal, Erlangen 1975
- Neue Jerusalemer Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel*, Freiburg <sup>8</sup>1985
- NEUHOFF, Hanns-Peter, *Der arbeitsorientierte Entwicklungsweg. Grundlagen einer alternativen Entwicklungspolitik*, in: NOHLEN, Dieter, NUSCHELER, Franz (Hrsg.), *Handbuch der Dritten Welt*, Bd. 1, 1982, 211-230

- NEUNER, Josef, *Das christliche Zeugnis*, in: SCHÜTTE, Johannes (Hrsg.), *Mission nach dem Konzil*, Mainz 1967, 173-190
- NIPKOW, Karl Ernst, SCHWEITZER, Friedrich, FOWLER, James W. (Hrsg.), *Glaubensentwicklung und Erziehung*, Gütersloh 1988
- NIPKOW, Karl Ernst, *Pluralität, Pluralismus*, in: METTE, Norbert, RICKERS, Folkert (Hrsg.), *Lexikon der Religionspädagogik*, Band 1 und 2, Neukirchen-Vluyn 2001, 1520-1525
- NTETEM, Marc, *Afrikanische Lebenswirklichkeit und Gotteserfahrung. Das Misereor-Hungertuch aus Kamerun*, Aachen 1988
- NOGgeler, Othmar, „Wie lange ist doch der Weg ...“, *Menschenrechte in der Geschichte der Mission*, in: *missio konkret* 2/1998, 2-7, München 1998
- NOHLEN, Dieter, NUSCHELER, Franz (Hrsg.), *Handbuch der Dritten Welt; Bd. 1 Unterentwicklung und Entwicklung, Theorien - Strategien - Indikatoren*, Hamburg <sup>2</sup>1982
- NOHLEN, Dieter, NUSCHELER, Franz (Hrsg.), *Handbuch der Dritten Welt; Bd. 1, Grundprobleme, Theorien, Strategien*, Bonn <sup>3</sup>1993
- NUSCHELER, Franz, „Befriedigung der Grundbedürfnisse“ als neue entwicklungspolitische Lösungsformel, in: NOHLEN, Dieter, NUSCHELER, Franz (Hrsg.), *Handbuch der Dritten Welt*, Bd. 1, 332-497
- NUSCHELER, Franz, *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik*, Bonn <sup>2</sup>1987, <sup>4</sup>1996
- NWACHUKWU, Ozioma, *Die afrikanische Kultur und die christliche Botschaft*, in: *Die Anregung* 46 (1994), H. 5, 206-211
- OBILOM, Joseph E. C., (Professor für Pädagogik in Nigeria) *Mündliche Informationen über die traditionelle afrikanische Religion und christliche afrikanische Kunst in Nigeria*, Jos (Nigeria) 1999
- OBERNDÖRFER, Dieter, HANF, Theodor (Hrsg.), *Entwicklungspolitik*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1986
- OHM, Thomas, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, Freiburg 1957
- OPITZ, Peter J. (Hrsg.), *Das Weltflüchtlingsproblem. Ursachen und Folgen*, München 1988
- ORTH, Gottfried, *Dritte Welt, Eine Welt*, in: METTE, Norbert, RICKERS, Folkert (Hrsg.), *Lexikon der Religionspädagogik*, Band 1 und 2, Neukirchen-Vluyn 2001, 355-360
- OSER, Fritz, *Genese und Logik der Entwicklung*, in: NIPKOW, Karl Ernst, SCHWEITZER, Friedrich, FOWLER, James W. (Hrsg.), *Glaubensentwicklung und Erziehung*, Gütersloh 1988, 52
- OTTE, Wilhelm, *Die innere Dimension afrikanischer Wort-Kulturen*, in: *im gespräch. Afrika und die Afrikaner*, 1. Vierteljahr 1/1989, St. Augustin: 11-12
- OUOBA, Rosalie, *Die ökologische Krise und Erwachsenenbildung*, in: BISCHÖFliches HILFSWERK MISEREOR (Hrsg.), *Herausforderungen für die Entwicklungszusammenarbeit*, Aachen 1989, 20-31

- PANIKKAR, Raimon, *The intrareligious Dialog*, New York 1978; *Der neue religiöse Weg. Im Dialog den Religionen leben*, München 1990
- PARRATT, John, *Theologiegeschichte der Dritten Welt. Afrika*, München 1991
- PARRINDER, Geoffrey, *Worship in the world's Religions*,
- PESCH, Otto Hermann, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf – Ergebnisse, Nachgeschichte*, Würzburg <sup>3</sup>1994
- PESCH, Rudolf, *Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission*, in: KERTELGE, *Mission im Neuen Testament*, Freiburg 1982, 11-70
- POBEE, John S., *Grundlinien einer afrikanischen Theologie*, Göttingen 1981
- POENICKE, Anke, *Afrika in deutschen Medien und Schulbüchern*, Sankt Augustin 2001
- PÖSSINGER, Hermann, SCHOOP, Wolfgang, *Der Kampf gegen den Hunger. Kirchliche Aktivitäten zur Verbesserung der Ernährungssituation in der Dritten Welt*, Misereor Aachen 1984
- RAHNER, Karl, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften zur Theologie V*, Einsiedeln, 1962, 136-158
- RAHNER, Karl, VORGRIMLER, Herbert, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg <sup>26</sup>1994
- RATZINGER, Josef, *Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets*, in: SCHÜTTE, Johannes (Hrsg.), *Mission nach dem Konzil*, Mainz 1967, 21-47
- RHEINISCHER MERKUR, *Wochenzeitung für Politik, Wirtschaft, Kultur, Christ und Welt*, Bonn
- RICHTER, Roland, *Umweltflüchtlinge in Afrika. Naturkatastrophen und anthropogene Einflüsse als Ursachen*, in: SCHEFFRAN, Jürgen, VOGT, Wolfgang R., *Kampf um die Natur. Umweltzerstörung und die Lösung ökologischer Konflikte*, 42-73, Darmstadt 1998
- RICKERS, Folkert, *Interkulturelles Lernen → Interreligiöses Lernen*, in: *Lexikon der Religionspädagogik*, Band 1 und 2, Neukirchen-Vluyn 2001, 874-881
- RINGSHAUSEN, Gerhard, *Vom Text- zum Bilderbuch? Bildmedien in Religionsbüchern*, in: *Religion heute*, 1986, 21-25; in: ENGLERT, Rudolf, LACHMANN, Rainer, *Im Blickpunkt. Schulbuchanalyse*, Münster 1997, 141-145
- RODNEY, Walter, *Afrika. Die Geschichte einer Unterentwicklung*, Berlin 1975 (Englische Ausgabe London, Dar-es Salaam 1973)
- RUHR NACHRICHTEN. *Bottroper Volkszeitung*, Dortmund 1999
- RÜTTI, Ludwig, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*, Mainz, München 1972
- RUPPERT, Godehard, *Geschichte ist Gegenwart*, Hildesheim 1984
- RUPPERT, Helmut, *Afrika betet anders. Religion ein Wachstumsfaktor*, in: *im gespräch. Schwarz-Afrika und die Afrikaner*, 1. Vierteljahr, St. Augustin 1989, 29-32
- RZEPKOWSKI, Horst, *Lexikon der Mission. Geschichte, Theologie, Ethnologie*, Graz, Wien, Köln 1992

- SALEM, Isam Kamel, *Islam und Völkerrecht. Das Völkerrecht in der islamischen Weltanschauung*, Berlin 1984
- SANON, Anselme Titianma, *Das Evangelium verwurzeln. Glaubenserschließung im Raum afrikanischer Stammesinitiation*, Freiburg 1985 (franz. Paris 1982)
- SARO-WIWA, Ken, *Die Sterne dort unten*, München 1997 (englischer Originaltitel: *A Forest of Flowers*)
- SARPONG, Peter Kwasi, *Quellen der Hoffnung für Afrika*, Missio München 1991
- SATZINGER, Walter / SCHWEFEL, Detlef, *Entwicklung als soziale Entwicklung, Über Irrwege und Umwege entwicklungstheoretischer Strategiesuche*, in: NOHLEN, Dieter, NUSCHELER, Franz (Hrsg.), *Handbuch der Dritten Welt*, Bd. 1, 312-331
- SAWYERR, Harry, *Das Wesen des Opfers*, in: BÜRKLE, Horst (Hrsg.), *Theologie und Kirche in Afrika*, Stuttgart 1968, 85-108
- SCHATTEN, Fritz, „Afrika auf der Suche nach seinem neuen Selbst“, in: im Gespräch. Afrika und die Afrikaner, 1. Vierteljahr, St. Augustin 1989, 3-6
- SCHILLEBEECKX, Edward, *Offenbarung, Glaube und Erfahrung*, in: KatBl 105 (1980) 84-95
- SCHLETTE, Heinz Robert, *Die Religionen als Thema der Theologie. Bemerkungen zur Theologie der Mission*, (Quaest. Disp. 22), Freiburg 1964
- SCHLETTE, Heinz Robert, *Einige Thesen zum Selbstverständnis der Theologie angesichts der Religionen*, in: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner II*, Freiburg 1964, 306-316
- SCHLÜTER, Richard, *Religionspädagogik im Kontext ökumenischen Lernens*, in: ZIEBERTZ, Hans-Georg, SIMON, Werner (Hrsg.), *Bilanz der Religionspädagogik*, Düsseldorf 1995, 176-192
- SCHMALENBACH, Werner, *Die Kunst Afrikas*, Basel 1953
- SCHMID, Josef, *Das Bevölkerungsproblem in der Dritten Welt*, in: NOHLEN, Dieter, NUSCHELER, Franz (Hrsg.), *Handbuch der Dritten Welt*, Bd. 1, 183-193
- SCHMITZ, Josef, *Mission der Kirche - oder missionarische Kirche?* In: ders., *Das Ende der Exportreligion. Perspektiven einer künftigen Mission*, 70- 98, Düsseldorf 1971
- SCHNEIDER, Gerhard, *Der Missionsauftrag Jesu in der Darstellung der Evangelien*, in: KERTELGE, *Mission im Neuen Testament*, Freiburg 1982, 71-92
- SCHUG, Walter, *Wie kann man den Hunger besiegen? Zur Ernährung der Weltbevölkerung muss die Grüne Revolution fortgesetzt werden*, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15. 10. 1998, Nr. 239, 9
- SCHÜTTE, Johannes, *Fragen der Mission an das Konzil*, in: ders., *Mission nach dem Konzil*, Mainz 1967, 9-20
- SCHWEITZER, Friedrich, *Lebensgeschichte und religiöse Entwicklung als Horizont der Unterrichtssplanung*, in: *Der evangelische Erzieher*, 40. Jg. 1988, 532-551

- SEMPORÉ, Sidbe, *Afrikanische Volksreligion. Ein typischer Fall, Bénin*, in: Concilium, 22. Jahrg. Heft 4, Aug. 1986, 270-274
- SENN, M. Johanna, *Kunst und Mission. Auf den Wegen der Schönheit in den südlichen Missionen Afrikas*, in: Ordensnachrichten 22. Jahrg., H. 5, 1983, 292-302
- SIEBER, Roy, *Some Aspects of Religion and Art in Africa*, in: BOOTH, Newell S. Jr., *African Religions. A Symposium*, New York 1977, 141-157
- STERN, Carola u. a. (Hrsg.), *Lexikon zur Geschichte und Politik im 20. Jahrhundert*, 1. Band, Köln 1971
- STREMLAU, John, *Vorbeugen ist besser als zahlen*, in: Foreign Affairs / Rheinischer Merkur Nr. 30 vom 27. 07. 2000, 8
- STRÖTER-BENDER, Jutta, *Zeitgenössische Kunst der "Dritten Welt". Äthiopien*, Köln 1991
- SUNDERMEIER, Theo, *Christliche Kunst in Südafrika*, in: Ordensnachrichten 22, H. 5, 1983, 256-272
- SUNDERMEIER, Theo, *Die Daseinserhellung durch Kunst übersteigt immer die des Wortes*, in: Jahrbuch Mission 22, 1990, 29-41
- SUNDERMEIER, Theo, *Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarz-afrikanischer Religionen*, Gütersloh 1988
- SUOMDERY, Eugene, Theologe aus Ghana, *Vortrag über die traditionelle afrikanische Religion seines Stammes in Nord-Ghana*, Münster 1998
- TERRE DES HOMMES, *Basisinformation Kinderarbeit*, internet vom 19. 02. 2000
- TERRE DES HOMMES, *Definitionen, Daten, Diskussionsstand*, internet vom 19. 02. 2000
- THEIßEN, Gerd, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, München 1977
- Theologische Realenzyklopädie / TRE*
- |         |      |
|---------|------|
| Band 20 | 1990 |
| Band 21 | 1991 |
| Band 23 | 1994 |
| Band 24 | 1994 |
- THIEL, Josef Franz, HELF, Heinz, *Christliche Kunst in Afrika*, Berlin 1984
- TIMBERLAKE, Lloyd, *Krisenkontinent Afrika. Der Umwelt-Bankrott. Ursachen und Abwendung*, London 1985, Wuppertal 1986, 1990
- TRÖGER, Sabine, *Das Afrikabild bei deutschen Schülerinnen und Schülern*, Saarbrücken 1993

- TÜRK, Hans Joachim, *Was sagt das Konzil über nichtchristliche Religionen, Mission, Toleranz?* Mainz 1967
- UNICEF, *Die Situation der Kinder in der Welt*, Köln 2000
- UNICEF, „Kindersoldaten“, Informationen aus dem internet vom 19. 02. 2000
- UNICEF, *Mangelernährung: Die stille Katastrophe. Ursachen, Folgen, Maßnahmen*, Köln 2000
- UNICEF, *Todesursache: Schwangerschaft und Geburt*, Köln 2000
- VAN DER VEN, Johannes, ZIEBERTZ, Hans-Georg, *Religionspädagogische Perspektiven zur interreligiösen Bildung*, in: ZIEBERTZ, Hans-Georg, SIMON, Werner (Hrsg.), *Bilanz der Religionspädagogik*, Düsseldorf 1995, 259-273
- VERWEYEN-HACKMANN, Edith, *Das Bildungspotential des Religionsunterrichts – Aspekte und mögliche didaktische Konkretisierungen*, in: rhs – Religionsunterricht an höheren Schulen, 4/2000, 263-273
- VÖCKING, Hans, ZIRKER, Hans, TWORUSCHKA, Udo, FALATURI, Abdoldjavad, *Der Islam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland. Analyse der katholischen Religionsbücher zum Thema Islam*, Braunschweig 1988
- WALDENFELS, Hans, *Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II*, Bonn 1997
- WEIDMANN, Fritz (Hrsg.), *Didaktik des Religionsunterrichts*, Donauwörth, 1979
- WERBICK, Jürgen, *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Düsseldorf 1992
- WERMTER, Oskar, *Der neue Mensch von Afrika. Die Herausforderung der afrikanischen Kultur durch das Evangelium*, in: KM. Die katholischen Missionen, 116. Jahrg. Januar-Februar 1997, 14-19
- WIEDEMANN, Ludwig, *Missionarischer Dienst an der Welt. Einleitung*, in: BERTSCH, Ludwig u. a. (Hrsg.), *Gemeinsame SYNODE der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg 1976, 807-819
- WILPERT, Gero von, *Sachwörterbuch der Literatur*. Stuttgart <sup>6</sup>1979
- ZELLER, Dieter, *Theologie der Mission bei Paulus*, in: KERTELGE, *Mission im Neuen Testament*, Freiburg 1982, 164-189
- ZIEBERTZ, Hans-Georg, SIMON, Werner (Hrsg.), *Bilanz der Religionspädagogik*, Düsseldorf 1995
- ZOA, Jean B., *Der christliche Beitrag zum Gestaltwandel Afrikas*, in: BÜRKLE, Horst (Hrsg.), *Theologie und Kirche in Afrika*, Stuttgart 1968, 285-295
- ZUBUOR, Sr. Beatrice, Ordensschwester und Katechetin aus Ghana, Briefliche Informationen über das Selbstverständnis der Kirche und die Katechese in Schwarz-Afrika vom 21. 5. 1997



### Zitierte Religionsbücher aus der Primarstufe

- FINGER, Kurt, *Religionsbuch 3*, Donauwörth <sup>3</sup>1975
- FRISCH, Hermann-Josef, PLÖGER, Wilhelm (Hrsg.), *Die Welt ist unsere Aufgabe. Ein katholischer Religionskurs für die Grundschule*. Heft 2. Düsseldorf und Essen 1977
- GARTMANN, Michael, HENKE, REINHARD u. a., *Große Freude. Religion 3. Schuljahr*. Hildesheim 1986
- NESSELHAUF, Frank, HILCHENBACH, Bertold, MERZ, Bärbl, *Unterwegs zu Dir. Religionsbuch für das 4. Schuljahr*, Freiburg 1992
- WEBER, Günther, *Wie wir Menschen leben. Ein Religionsbuch*. 3. Jahrgang, Freiburg 1972

### Durchgesehene Religionsbücher aus der Sekundarstufe I

- AUTH, Carina, BAUR, Andreas, FRANKE, Peter, HAHN, Georg, MÜHLEK, Karl, PAULUS, Gerhard, *Lehrerhandbuch zum Religionsbuch für die Hauptschule*, Donauwörth
5. Jahrgangsstufe      1982
6. Jahrgangsstufe      1982
7. Jahrgangsstufe      1983
8. Jahrgangsstufe      1984, <sup>2</sup>1987
9. Jahrgangsstufe      1985
10. Jahrgangsstufe     <sup>2</sup>1987
- BAMMING, Reinhard / TRENDELKAMP, Maria, *Treffpunkt RU 5/6. Katholischer Religionsunterricht im 5./6. Schuljahr*. München 1989
- 7./8. Schuljahr.      1991
- 9./10. Schuljahr      1993
- BAUR, Andreas, PLÖGER, Wilhelm (Hrsg.), *Botschaft des Glaubens. Ein katholischer Katechismus*. Donauwörth, Essen 1979
- BAUR, Andreas (Hrsg.), *Religionsbuch für die Hauptschule. 5. Jahrgangsstufe*. Donauwörth 1980
6. Jahrgangsstufe      1980
7. Jahrgangsstufe      1981
8. Jahrgangsstufe      1982
9. Jahrgangsstufe      1982
- BAUER, Andreas, KÖGEL, Hans, *Religionsbuch 9/10 unterwegs*. Donauwörth <sup>5</sup>1975
- BAUR, Andreas u. a., *Mitten unter euch. Arbeitsbuch für den katholischen Religionsunterricht*
5. und 6. Jahrgangsstufe. Donauwörth 1982
7. und 8. Jahrgangsstufe      1983, 1986

- BAUR, Andreas u. a., *Mitten unter euch. Arbeitsbuch für den katholischen Religionsunterricht*  
 9. und 10. Jahrgangsstufe. Donauwörth 1984  
 5. und 6. Jahrgangsstufe, Neuauflage 1993  
 7. und 8. Jahrgangsstufe, Neuauflage 1995  
 9. und 10. Jahrgangsstufe, Neuauflage 1985
- BAUR, Andreas u. a., *Unterrichtshilfen zu Mitten unter euch. 5/6. Die 15 Lehrplaneinheiten der*  
 5. und 6. Jahrgangsstufe, Donauwörth 1985, <sup>2</sup>1986  
*Die 18 Lehrplaneinheiten der 7. und 8. Jahrgangsstufe* 1986  
*Die 18 Lehrplaneinheiten der 7. und 8. Jahrgangsstufe* <sup>2</sup>1988  
*Die 17 Lehrplaneinheiten der 9. und 10. Jahrgangsstufe* <sup>1</sup>1984, 1988
- WEGMANN, A., *Mitten unter euch 7/8. Handreichungen.* Donauwörth 1996
- BAUR, Andreas, *Missionsgeschichte*, in: LÄPPLE, Alfred (Hrsg.), *Kirchengeschichte in Längs-*  
*schnitten.* S. 35-68, München 1968
- BITTER, Gottfried u. a., *Zielfelder ru 7/8. Lehrerkommentar, Teilband 1 und 2.* München 1980,  
 1982
- BITTER, Gottfried u. a., *Zielfelder ru 9A.. Lehrerkommentar.* München 1985
- BLESSENOHL, Hugo, *erkenne - entscheide. Arbeitsbuch für den katholischen Religionsunterricht*  
*an weiterführenden Schulen. (9.-11- Kl.)* Düsseldorf 1968
- BÖCKERSTETTE, Heinrich, *Wege der Freiheit. Unterrichtswerk für katholische Religionslehre*  
*am Gymnasium, Klassenstufe 5.* Stuttgart 1986  
*Klassenstufe 6.* 1989  
*Klassenstufe 7.* 1991  
*Klassenstufe 8.* 1986  
*Klassenstufe 9.* 1987
- BÖCK, Hans-Georg u. a., *Wege der Freiheit. Unterrichtswerk für katholische Religionslehre am*  
*Gymnasium, Klassenstufe 10.* Stuttgart 1996
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE (Hrsg.), *glauben - leben - handeln. Arbeitsbuch zur Glaubensunter-*  
*weisung.* Freiburg 1969
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE (Hrsg.), *Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfes-*  
*sionalität des katholischen Religionsunterrichts,* Bonn 1996
- DEUTSCHER KATECHETEN-VEREIN: *Zielfelder ru 5/6. Religionsunterricht 5./6.* München 1975  
*ru 5/6 - Neuauflage.* 1982  
*ru 7/8. A* 1977  
*ru 7/8. B* 1977  
*ru 9. A* 1979  
*ru 9/10. B* 1980

- DEUTSCHER KATECHETEN-VEREIN (Hrsg.), *Grundriß des Glaubens. Katholischer Katechismus zum Unterrichtswerk „suchen und glauben“*. München, Hildesheim 1980
- DEUTSCHER KATECHETEN-VEREIN (Hrsg.), *Zielfelder ru 5/6. Lehrerkommentar*. München 1975
- DEUTSCHER KATECHETENVEREIN (Hrsg.), *Grundriß des Glaubens. Katholischer Katechismus zum Unterrichtswerk „Zielfelder Religionsunterricht“*. München 1980
- EGGERS, Theodor, *Gott und die Welt. Religionsunterricht im 5./6. Schuljahr*. Düsseldorf, München 1989
- 7./8. *Schuljahr* 1991
- 9./10. *Schuljahr* 1993
- 5/6. *Kommentar* 1990
- 7/8. *Kommentar* 1994
- 9/10. *Kommentar* 1996
- GOTTSCHALK, Josef, *Kirchengeschichte*, Bonn 1959
- HALBFAS, Hubertus, *Religionsbuch für das 5./6. Schuljahr. Unterrichtswerk für die Sekundarstufe I*. Düsseldorf 1989
- 7./8. *Schuljahr*. 1990
- 9./10. *Schuljahr*. 1991
- HALBFAS, Hubertus, *Religionsunterricht in Sekundarschulen. Lehrerhandbuch 5*. Düsseldorf 1992
- Lehrerhandbuch 6*. 1993
- Lehrerhandbuch 7*. 1994
- Lehrerhandbuch 8*. 1995
- Lehrerhandbuch 9*. 1996
- Lehrerhandbuch 10*. 1997
- HENKE, Esther, HENKE, Reinhard u. a., *Suchen und Glauben. Religionsunterricht 5./6. Schuljahr*. Hildesheim 1984
- 7./8. *Schuljahr*. 1987
- Lehrerhandbuch 5./6. Schuljahr*. 1985
- Teil 1. Schülermappe. 5./6. Schuljahr*. 1976
- Teil 2. Schülermappe. 5./6. Schuljahr*. 1976
- Schülermappe 7./8*. 1979
- Schülermappe 9*. 1980
- Schülermappe 10*. 1981
- HEUSER, Adolf, *Christus gestern und heute. Eine Kirchengeschichte für junge Christen*. Düsseldorf <sup>12</sup>1967

HILGER, Georg, REIL, Elisabeth (Hrsg.), erarbeitet von BAHR, Matthias u. a., *Reli 5. Unterrichtswerk für katholische Religionslehre an Hauptschulen in den Klassen 5 - 9*. München 1998

*Reli 6* 1999

*Reli 7* 1999

*Reli 9* 2000

HÖFER, Albert, *Religionsbuch 5*, Donauwörth 1973, <sup>4</sup>1975

*Religionsbuch 6* 1973, <sup>4</sup>1976

*Religionsbuch 7* 1973, <sup>4</sup>1976

*Religionsbuch 8* <sup>4</sup>1975

JERGER, Günther (Hrsg.), *Jahresringe 5. Unterrichtswerk für katholische Religionslehre an Realschulen in Baden-Württemberg*. Stuttgart 1992

*Jahresringe 6* 1995

*Jahresringe 7* 1991

*Jahresringe 8* 1987

*Jahresringe 9* 1988

*Jahresringe 10* 1989

MÜLLER, Alois, FUSSENEGGER, Josef (Hrsg.), *Jahresringe 10. Unterrichtswerk für katholische Religionslehre an Realschulen in Baden-Württemberg*, Stuttgart 1999

JERGER, Günther (Hrsg.), *Lebenslinien 5. Unterrichtswerk für katholische Religionslehre an Hauptschulen in Baden-Württemberg*. Stuttgart 1992

*Lebenslinien 6.* 1996

*Lebenslinien 7.* 1991

*Lebenslinien 8.* 1987

*Lebenslinien 9.* 1988

PETZ, Gerhard, UHL, Franz (Hrsg.), *Religion am Gymnasium 5. Unterrichtswerk für katholische Religionslehre*. München 1995

*Religion am Gymnasium 6. Neuauflage* 1997

KAISER, Alfred u. a. (Hrsg.), *Religion am Gymnasium 6. Unterrichtswerk für katholische Religionslehre*. München 1988

*Religion am Gymnasium 7.* 1985

*Religion am Gymnasium 8.* 1980

*Religion am Gymnasium 9.* 1986

KLEIN, Adolf (Hrsg.), *Religion am Gymnasium 10. Unterrichtswerk für katholische Religionslehre*. München 1984

KASTNER, Karl, *Kirchengeschichte für die Mittelstufe an höheren Lehranstalten*. Bonn <sup>7</sup>1959

KOPP, Johanna, *Kirche und wir. Arbeitsheft für die Sekundarstufe I*. Freiburg 1977

- LANGENFELD, Adam, *Der katholische Glaube. Die Kirche.* Bonn 1967
- LANGENFELD, Adam, *Der katholische Glaube. Gott und die Schöpfung.* Bonn 1967
- LANGENFELD, Adam, *Der katholische Glaube. Jesus Christus.* Bonn 1967
- LÄPPLE, Alfred, *Christus, das Leben. Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht an den höheren Schulen.* München <sup>1</sup>1964
- LÄPPLE, Alfred, *Christus, die Wahrheit. Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht an den höheren Schulen.* München <sup>3</sup>1963
- LÄPPLE, Alfred, *Kirchengeschichte.* München 1965
- LÄPPLE, Alfred, *Situation und Entscheidung. Grundfragen christlichen Verhaltens.* München 1974
- NIEDERER, Otto, RENTMEISTER, Karl-Otto, SCHÖBEL, Edgar, SCHWELLINGER, Bruno, WAGNER, Richard, *Unterrichtsplanung zu Zielfelder ru. Die 17 Themenfelder des 7. Schuljahres.* München 1981
- Die 16 Themenfelder des 8. Schuljahres.* 1982
- Die 9 Themenfelder des 9. Schuljahres.* 1983
- Die 9 Themenfelder des 10. Schuljahres* 1984
- PREISING, Rudolf, *Das neue Gottesvolk. Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht an Gymnasien.* Paderborn 1965
- RÖSELER, Heinrich, *Lebendiger Glaube. Die Frohbotschaft des Herrn. Arbeitshefte für den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen. Heft I.* Paderborn <sup>8</sup>1956
- RÖSELER, Heinrich, *Lebendiger Glaube. Gott und Mensch. Arbeitshefte für den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen. Heft II.* Paderborn <sup>5</sup>1955
- RÖSELER, Heinrich, *Lebendiger Glaube. Ihr sollt meine Zeugen sein. Arbeitshefte für den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen. Heft III.* Paderborn <sup>1</sup>1954
- SCHLADOTH, Paul, *Treffpunkt RU 5/6. Katholischer Religionsunterricht im 5./6. Schuljahr. Lehrerkommentar,* München 1994
- RU 7/8.* 1994
- RU 9/10.* 1995
- SCHNURR, Otmar, *Grundlagen 5/6. Katholischer Religionsunterricht im 5./6. Schuljahr.* München 1991
- SCHRÖER, Alois, *Kirchengeschichte für den katholischen Religionsunterricht an Volksschulen. Ausgabe für das Bistum Münster.* Münster <sup>3</sup>1963
- STENGELIN, Willi, VOLZ, Ludwig, *Religion in der Hauptschule. Unterrichtswerk für Religionslehre in den Klassen 5-9, 5. Jahrgangsstufe (Klasse).* München 1981
- 6. Jahrgangsstufe* 1982
- 6. Jahrgangsstufe* 1984
- 7. Jahrgangsstufe* 1980

8. Jahrgangsstufe 1983
9. Jahrgangsstufe 1984
5. Jahrgangsstufe Lehrerkommentar 1985
6. Jahrgangsstufe Lehrerkommentar 1982
7. Jahrgangsstufe Lehrerkommentar 1980
8. Jahrgangsstufe Lehrerkommentar 1980
9. Jahrgangsstufe Lehrerkommentar 1986
- TRUTWIN: Werner, BREUNING, Klaus, *Zeit der Freude. Unterrichtswerk für den katholischen Religionsunterricht der Jahrgangsstufe 5/6*. Düsseldorf 1980
- Zeit der Freude. Grundfassung* 1981
- Zeit der Freude.* 1981
- Zeit der Freude.* 1987
- Wege des Glaubens. Band 2,* 1979
- Wege des Glaubens. Grundfassung* 1981
- Wege des Glaubens.* 1988
- Zeichen der Hoffnung.* 1978
- Zeichen der Hoffnung. Grundfassung* 1982
- Zeichen der Hoffnung* 1989
- Lehrerkommentar. Zeit der Freude/Wege des Glaubens/Zeichen der Hoffnung.* 1993
- POLEWSKI, Elke, BREUNING, Klaus, MENSING, Roman, TRUTWIN: Werner, *Fundgrube zu „Zeit der Freude, Wege des Glaubens, Zeichen der Hoffnung“*. Düsseldorf 1983
- VERBAND DER KATHOLISCHEN RELIGIONSLEHRER an den Gymnasien Bayerns (Hrsg.), *Christus, die Wahrheit*. München <sup>8</sup>1971
- WALTERSCHEID, J., *Kirchengeschichte. 2. Teil. Die Erneuerung der Kirche in der modernen Welt*. Düsseldorf <sup>14</sup>1962
- WALTERSCHEID, J., *Kirchengeschichte. 3. Teil. Die Erneuerung der Kirche in der modernen Welt*. Düsseldorf <sup>8</sup>1962
- WIATER, Werner (Hrsg.): *Kennzeichen C. Leben, Glauben, Lernen. Unterrichtswerk für den katholischen Religionsunterricht am Gymnasium 5. Jahrgangsstufe*. Donauwörth 1997
6. Jahrgangsstufe 1998
9. Jahrgangsstufe 1996